CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

Property of
CBDP
Please return to
Graduate Theological
Union Library

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

nos 41-44
1955

Cum permissu superiorum.

D. L., 1er trimestre 1955. — Imprimeur, n° 1220.

LA MAISON-DIEU

N° 41

La Semaine Sainte

La Maison-Dieu a consacré récemment un numéro spécial à l'étude des réformes de la Semaine Sainte, en publiant les principaux rapports du Congrès de Lugano (*La Maison-Dieu*, n° 37). Mais avant de réformer la Semaine Sainte, il s'agit de la célébrer selon l'ordonnance actuelle du Missel romain et du Pontifical. C'est peut-être une tentation actuelle pour ceux qui se consacrent à la Pastorale liturgique que de s'attarder trop longuement à élaborer un cérémonial idéal — dont la promulgation ne dépend que du Siège Apostolique — au détriment de l'effort concret pour animer, expliquer, faire vivre en un mot les rites actuels.

Pour comprendre le présent, nous nous sommes longuement référés au passé et nous avons demandé le témoignage des liturgies d'Orient. De cette confrontation devrait, semble-t-il, se dégager des orientations pastorales valables pour faire entrer dans la célébration de la *bienheureuse Passion* les diverses catégories du peuple chrétien, à la fois les fidèles qui communient spontanément au mystère sacramentel et ceux qui en sont encore à attendre la bonne nouvelle du Seigneur mort pour leurs péchés et ressuscité pour leur sanctification.

PIERRE-MARIE GY, o. p. *Semaine sainte et triduum pascal* 7

NOËLLE MAURICE-DENIS *Le dimanche des Rameaux*.. 16

PIERRE JOUNEL *Le jeudi saint* 34

EUGÈNE VIALE *Le reposoir du jeudi saint* 45

JEAN-BAPTISTE MOLIN, f. m. c. *La route des saintes Huiles* 64

G.-A. MARTIMORT *La catéchèse de la bénédiction des saintes Huiles* 69

BERNARD CAPELLE, o. s. b. *L'office du vendredi saint*.. 73
Abbé du Mont-César.

343151

BERNARD BOTTE, o. s. b. *La question pascale : Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche?* 84

GEORGES KHOURI-SARKIS Curé de Saint-Ephrem (Paris). *La semaine sainte dans l'Église syrienne* 96

I.-H. DALMAIS, o. p. *Le* TRIDUUM SACRUM *dans la liturgie byzantine* 118

M.-D. FORESTIER, o. p. *Réflexions sur l'économie pastorale de la Vigile pascale* .. 128

PIERRE JOUNEL *La semaine sainte en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* 132

*
* *

A travers les revues

Le chant vieux-romain (*Sacris erudiri*), 153. — Le Passionnaire est-il un livre liturgique? (*Analecta Bollandiana*), 154. — Les *Pontificalia* (*Ami du Clergé*), par P. J., 154.

*
* *

BIBLIOGRAPHIE

Ecriture Sainte. Théologie biblique

Bible de Jérusalem : Esdras, Néhémie (trad. A. Gelin). — A. GELIN : *Jérémie*. — J. STEINMANN : *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil* (I.-H. DALMAIS), 155. — *Bible de Jérusalem : Les Actes des Apôtres*. Introd. Cerfaux. Trad. et notes D. Dupont. — Yngve BRILIOTH : *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (L.-M. DEWAILLY), 156. — André BENOÎT : *Le Baptême chrétien au second siècle* (L. BOUYER), 158. — Max ZERWICK : *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (P. JOUNEL). — Louis BOUYER : *Le quatrième Évangile* (P. J.). — Th. MAERTENS : *Le Messie est là* (P. J.), 159.

Sources liturgiques

J.-M. Hanssens : *Nature et genèse de l'office des Matines* (P.-M. Gy), 161. — D. Hedegard : *Seder R. Amram Gaon* (A. Hamman), 162. — E. Mercenier et Dom G. Bainbridge : *La Prière des Églises de rite byzantin* (Dom A. Lanne), 163. — C.-E. Pocknee : *The French Diocesan Hymns and their Melodies. — L'Église et les Églises* (P. J.), 165. — Dom Hesbert : *Les Manuscrits musicaux de Jumièges* (I.-H. D.), 165. — René Metz : *La consécration des vierges dans l'Église romaine.* — Ludwig Munster : *Hochzeit des Lammes. Die Christusmystik der Jungfrauenweihe* (P. J.), 166. — Ludwig Eisenhofer : *Grundriss der Liturgik des Römischen Ritus* (P.-M. G.), 167.

Pastorale liturgique

Divo Barsotti : *Vie mystique et Mystère liturgique* (A.-M. C.), 168. — *Liber Orationum ad usum Ecclesiae Argentinensis* (J.-M. Hum), 169. — Messantiphonar : *Die Psalmen und Antiphonen des Römischen Messbuches für gemeinschaftliche deutsche Messfeiern* (J. Hild), 170. — Ch. Becker : *La Nuit pascale* (Ch. Rauch), 171. — B. de Chabannes : *La Passion du Christ mise en dialogues selon les quatre Évangiles.* — Mgr Villepelet : *La Veillée pascale.* — Jean Laloux : *La Nuit de Pâques.* — Raphaël Sineux : *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin* (A.-M. R.), 172. — And.-V. Seumois : *La Papauté et les missions au cours des premiers siècles* (P. J.), 173. — Joseph Samson : *La Polyphonie sacrée en France* (J. Gelineau). — Claude Rozier : *Quelqu'un* (J. G.), 174. — *Chants de la liturgie byzantine* (P. J.), 175).

Prorogation de la Vigile pascale pour un an

Un décret des A.A.S., en date du 15 janvier 1955, proroge pour un an l'expérience de la Vigile pascale. Tous ceux qui ont bénéficié du grand acte de S. S. Pie XII restaurant la célébration du Mystère pascal dans sa vérité liturgique osent espérer que 1956 verra une décision définitive qui étendra son bienfait à tout le *Triduum sacrum.*

Sur la Semaine Sainte

La Maison-Dieu a déjà publié :

N° 1, pp. 94-99. Paul Bayart : *L'horaire de la Semaine sainte.*

N° 2, pp. 29-51. Louis Bouyer : *Le Baptême et le mystère pascal.*

N° 6 (n° spécial). *Le Baptême, sacrement pascal.*

N° 8, pp. 103-105. Cl. Humbert : *Le Dimanche des Rameaux.*

N° 9, pp. 55-59. O. Casel : *Pâques, la fête des fêtes.*

N° 19, pp. 87-113. J. T. : *Liturgie et paraliturgies de la quinzaine pascale.*

pp. 115-118. Pierre Herbin : *Note sur la Route des Saintes-Huiles.*

N° 23, pp. 54-69. J. Daniélou : *Le Psaume* xxii *et l'initiation chrétienne.*

N° 26 (n° spécial). *La Nuit pascale dans nos paroisses.*

N° 28, pp. 63-79. H. Jenny : *Pourquoi renouveler les engagements du baptême dans la nuit de Pâques?*

pp. 136-159. J. Hild : *Le samedi saint, jour aliturgique.*

N° 29, pp. 89-101. *Le nouveau décret sur la Vigile pascale.*

N° 31 (n° spécial). *Le Carême, préparation à la Nuit pascale.*

N° 35, pp. 72-74. P. Martin : *La Messe pontificale lyonnaise du jeudi saint.*

N° 37 (n° spécial). *Les réformes de la Semaine sainte et la pastorale liturgique.*

Le numéro 40 *bis, hors abonnement, qui contiendra les*

TABLES DÉCENNALES

de *La Maison-Dieu* et des diverses publications du C.P.L., ainsi que plusieurs articles sur *le renouveau liturgique*

paraîtra début avril 1955

SEMAINE SAINTE ET TRIDUUM PASCAL

Le Mouvement liturgique a maintenant redécouvert pour l'essentiel la signification de la vigile pascale et de la fête de Pâques, encore que des efforts longs et persévérants soient nécessaires pour que cette redécouverte soit faite également par l'ensemble du clergé catholique et des peuples chrétiens. Mais la semaine sainte n'a fait l'objet ces dernières années que d'un petit nombre d'études et l'on n'a guère cherché à préciser comment elle s'articule au *triduum pascal*. C'est ce que voudraient faire ces quelques pages, sans empiéter pour autant sur les articles consacrés de façon plus approfondie aux différents jours saints. Dans ce rapport entre semaine sainte et *triduum pascal*, comment définir le second terme? Qu'est-ce exactement que le *triduum pascal*? Depuis des siècles les trois derniers jours de la semaine sainte ont été l'objet de la dévotion populaire et les liturgistes ont isolé l'ensemble d'offices qui va des Ténèbres du mercredi après-midi à la messe du samedi saint. Chez les auteurs modernes s'y appliquent les expressions de *triduum sacrum*, *triduum ante Pascha*, *triduum mortis Christi* : s'agit-il là de dénominations purement descriptives et rubricales, ou le *triduum* a-t-il une signification liturgique particulière, comme semble le suggérer, dans les décrets de la Congrégation des rites au XIX^e^ siècle, la formule « triduum de la mort du Christ », ou « de la passion du Christ[1] » ?

L'idée liturgique du triduum de la mort du Christ se trouve déjà, à la fin du IV^e^ siècle, chez saint Ambroise et saint Augustin, non pas à propos de particularités liturgiques des jours saints, mais en liaison avec la typologie de

1. *Triduo Passionis* : Decr. 2616 ad 1^m^ (Suffr.). *Triduo, mortis Christi* : Decr. 3059, 3312, 336.

Jonas dans le poisson, que le Christ a lui-même appliquée aux trois jours de sa mort. Saint Augustin prend la peine d'expliquer la petite difficulté d'exégèse qu'on peut trouver dans la différence entre les trois jours et trois nuits passés par le prophète dans le ventre du poisson et les deux nuits et un jour du Seigneur au tombeau. Mais surtout il insiste sur le sens fondamental de la parole du Christ, à savoir la certitude de la résurrection le troisième jour : c'est « le triduum dans lequel le Seigneur est mort et ressuscité[2] », « le triduum très sacré du Sauveur crucifié, enseveli et ressuscité[3] », du vendredi saint au dimanche de Pâques.

Le futur évêque d'Hippone fut baptisé à Milan par saint Ambroise dans la vigile pascale de 386. Or quelques mois auparavant les évêques d'Émilie consultaient saint Ambroise sur la manière de calculer la date exacte de Pâques. La réponse de saint Ambroise est un des documents les plus importants de l'âge patristique sur la signification même du mystère pascal dans la liturgie. « Il faut, écrit-il, que nous observions non seulement le jour de la Passion, mais aussi celui de la Résurrection, en sorte que nous ayons un jour d'amertume et un jour de liesse, que ce jour-là nous jeûnions et que celui-ci nous soyons rassasiés... C'est là ce triduum sacré... pendant lequel (le Christ) a souffert, s'est reposé et est ressuscité; au sujet duquel il dit : Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours (Jn, 2, 14)[4]. »

Que saint Augustin dépende ou non de saint Ambroise dont il a suivi et aimé les catéchèses, tous deux nous livrent la même conception cohérente du triduum pascal : pour eux le triduum va du vendredi saint au dimanche; ils ne parlent pas du jeudi saint dans ce contexte. Plus profondément l'idée même du triduum est prise de la théologie biblique, non de la symétrie entre les rites des trois derniers jours de la semaine sainte. C'est Amalaire qui a introduit cette

2. *De Consensu Evang.*, III, 66 (P. L., 34, 1199); *Quaest. Evang.*, I, 7 (P. L., 35, 325).

3. Ep. 55, 24 (P. L., 33, 215).

4. « Ergo non solum passionis diem, sed etiam resurrectionis observari oportet a nobis; ut habeamus et amaritudinis et laetitiae diem : illo jejunemus, isto reficiamur... Cum igitur triduum illud sacrum in hebdomadam proxime incurrat ultimam, intra quod triduum et passus est, et quievit, et resurrexit, de quo triduo ait : Solvite hoc templum, et in tribuo excitabo illud... » (Ep. 23, 12-13; P. L., 16 (1845), 1030).

dernière conception, en croyant s'appuyer sur un texte de saint Augustin mais en apportant en réalité à la signification de la Semaine un de ces gauchissements qui lui sont coutumiers[5].

Le fondement biblique du triduum pascal est la typologie de Jonas et de la reconstruction du Temple en trois jours, c'est-à-dire l'annonce par le Christ lui-même du fait que sa mort et sa résurrection forment un couple indissoluble : c'est le même Temple qui est détruit, puis relevé en trois jours, le même Seigneur qui meurt et qui ressuscite dans le mystère d'une Pâque unique, de son Passage de ce monde au Père. Et cette Pâque du Christ mort et ressuscité, saint Ambroise souligne que l'Église la célèbre conjointement par le jeûne et le deuil du vendredi et du samedi et par la joie de l'Eucharistie fêtée dans la nuit pascale : le jeûne s'oppose à cette joie et en même temps il la prépare, ne forme qu'un bloc avec elle; la célébration de la Pâque en trois jours est passage de la pénitence à la joie, du deuil à la vie[6].

C'est ici le lieu de nous rappeler que nous n'avons pas d'attestation de la messe du jeudi saint avant le IV^e^ siècle. Dans les premiers siècles l'unique Eucharistie pascale est celle de la vigile pascale elle-même. Ce fait est capital : le mystère rédempteur de la mort et de la résurrection, dont le Christ avait institué d'avance le sacrement au soir du jeudi saint, *pridie quam pateretur*, a été commémoré sacramentellement par l'Église des premiers siècles dans l'unique Eucharistie de la nuit pascale. Ce n'est pas (ou ce n'est qu'assez secondairement) le soir du jeudi que l'Église commémore la Pâque chrétienne, mais c'est dans la nuit du dimanche. Et la messe de la vigile pascale n'est pas seulement la vraie et principale messe de Pâques, comme le Saint Siège l'a rappelé avec insistance en restaurant la vigile nocturne; l'Eucharistie de la vigile est aussi, et fonda-

5. *Liber Officialis*, I, 12, 32 (éd. Hanssens, Vatican, 1948, p. 78), citant *Quaest. Evang.*, I, 7. — Sur la signification d'Amalaire dans l'abandon des conceptions liturgiques antiques, cf. A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, dans *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 73 (1951), pp. 424-464.

6. Cf. les belles pages de Dom Jean Hild à propos du samedi saint, *La Maison-Dieu*, n° 28, pp. 146-147.

mentalement, l'Eucharistie de la Pâque entière, c'est-à-dire de tout le triduum. Le vendredi et le samedi ne sont que partie du *Pascha*; l'unique et véritable messe du vendredi et du samedi est la messe de la vigile pascale, en laquelle l'Église fait indissolublement mémoire de la Passion et de la Résurrection [7].

Le caractère propre de la semaine sainte est loin de se dégager avec autant de netteté que celui du triduum pascal. Dès l'époque de saint Ambroise et saint Augustin cette semaine n'est que la dernière partie du carême, c'est-à-dire des quarante jours de jeûne et d'ascèse qui préparent les fidèles, catéchumènes et pénitents à la Pâque. Et nous pouvons seulement conjecturer (d'ailleurs avec une très forte probabilité) qu'il y a eu un moment au III[e] siècle où le carême n'existait pas encore et où le « jeûne pascal » des vendredi et samedi saints était déjà à Rome étendu à la semaine entière [8]. La semaine sainte romaine a toujours gardé ce double aspect de dernière étape du carême et d'extension du jeûne pascal : immédiatement avant la célébration pascale catéchumènes et pénitents achèvent leur préparation, spécialement en ce jeudi saint qui est le dernier jour du carême, et sous cet aspect la semaine sainte englobe la fin du carême et le *Pascha* lui-même; à l'opposé cette semaine, à laquelle revenait primitivement l'appellation de semaine *de Passione*, constitue sous diverses formes une extension et une anticipation des jours de deuil du *Pascha*. Considérons d'abord la structure de la semaine elle-même, puis le cas particulier du jeudi saint.

Rien ne marque plus l'originalité de la semaine sainte romaine par rapport au reste du carême que la lecture des quatre Passions. Différentes liturgies occidentales ont bien éprouvé le même besoin de ne pas se limiter au récit d'un seul évangéliste : en Espagne et en Gaule on lisait les jeudi

7. Cf. l'importante étude de Dom E. Dekkers, *L'Église ancienne a-t-elle connu la messe du soir ?* (*Miscell. Mohlberg*, I (1948), pp. 231-257), qui montre le caractère dominical de l'Eucharistie primitive : pour le jour et l'heure de la célébration (et aussi pour le libellé des paroles consécratoires), l'Église des premiers siècles possédait une tradition liturgique en désaccord apparent avec les données bibliques et qui a prévalu sur celles-ci parce qu'elle voyait dans l'Eucharistie le mémorial de la résurrection du Christ autant que celui de sa Passion.

8. Cf. A. Chavasse, *La structure du Carême...*, dans *La Maison-Dieu*, n° 31, pp. 76-119.

et vendredi saints un récit unique de la Passion, basé sur les quatre évangiles[9]; saint Augustin raconte qu'il a voulu introduire à Hippone quelque chose de semblable, mais que les fidèles, « n'entendant pas ce dont ils avaient l'habitude, furent troublés[10] ». Le vendredi saint les livres gallicans divisent même le récit de la Passion entre les différentes heures du jour, avec des oraisons appropriées[11]. Rome nous offre au contraire une organisation des lectures plus ancienne, antérieure à la dévotion aux étapes de la Passion, venue de Jérusalem : la semaine sainte a pour objet l'ensemble indivis de la Passion qu'on lit selon Matthieu le dimanche avant Pâques, appelé *de Passione* jusqu'au VII[e] siècle, selon Luc le mercredi et selon Jean le vendredi, c'est-à-dire le dimanche et aux deux anciennes synaxes fériales sans célébration eucharistique. Saint Léon prêche ces trois jours, en continuant habituellement le mercredi le sermon commencé le dimanche, et la manière dont il prêche tant sur la bienheureuse Passion que sur la Résurrection manifeste l'unité de ces deux faces du mystère pascal, *sacramentum paschale* : « C'est tout le mystère pascal, prêche-t-il le jour de la Résurrection, que le récit évangélique nous a présenté, et l'entendement de l'âme a été atteint de telle sorte par les oreilles de la chair qu'à aucun de vous n'a manqué l'image de ce qui s'est passé : le texte divinement inspiré a montré clairement par quelle impiété notre Seigneur Jésus-Christ a été livré, à quel jugement il a été conduit, avec quelle cruauté il a été crucifié, dans quelle gloire il est ressuscité[12]. » De ce passage certains historiens ont inféré qu'au V[e] siècle la liturgie romaine lisait la Passion le jour de Pâques, et que ce devait être la Passion selon saint Marc, la seule à manquer dans nos lectionnaires les plus anciens[13].

9. Cf. pour l'Espagne *Liber Comicus*, éd. G. Morin, p. 151 et n.; pour la Gaule *Lectionnaire de Luxeuil*, éd. P. Salmon, pp. LXX-LXXIII.

10. *Serm.* 232, 1.

11. P. Salmon, *op. cit.*, pp. CX-CXI.

12. « Totum quidem, dilectissimi, paschale sacramentum evangelica nobis narratio praesentavit et ita per aures carnis penetratus est mentis auditus, ut nemini vestrum rerum gestarum imago defuerit, cum divinitus inspiratus textus evidenter ostenderet, qua Dominus noster Iesus Christus impietate traditus, qui iudicio addictus, sua saevitate crucifixus et qua sit gloria suscitatus » (*Serm.* 72, 1; P. L., 54, 390).

13. Ainsi Quesnel, mis en doute par les Ballerini (P. L., 54, 385);

Cette conclusion est sans doute hâtive, mais l'homogénéité du mystère pascal aux yeux de saint Léon n'en est pas moins évidente. Elle paraît encore dans plusieurs prières liturgiques, comme la collecte du dimanche des Rameaux, dans laquelle nous demandons de posséder non seulement les exemples de la patience du Christ, mais le partage de sa résurrection [14].

La semaine sainte une fois insérée dans le carême, le lundi et le mardi saints furent à leur tour organisés liturgiquement. Les évangiles qui leur furent attribués, Jean 12, 1-36 le lundi et Jean 13, 1-32 le mardi, prennent la suite de saint Jean lu au cours des quatrième et cinquième semaines de carême, sans être encore marqués par la dévotion de suivre le Seigneur jour par jour aux approches de sa Passion : l'évangile du lundi raconte à la fois l'onction de Béthanie et l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, laquelle n'est pas alors mentionnée autrement dans la liturgie romaine du carême [15]; le mardi c'est le lavement des pieds, la Cène et le départ de Judas. A partir de la fin du VII[e] siècle ces épisodes évangéliques furent répartis autrement : le dimanche *de Passione* devint le dimanche *in Palmis* en ajoutant à la Passion selon saint Matthieu la procession des Rameaux, l'onction à Béthanie fut commémorée le samedi précédent et l'évangile du lavement des pieds servit à l'avant-messe du jeudi saint, nouvellement adjointe, semble-t-il, à la célébration eucharistique proprement dite du jour de la Cène. En revanche les trois Passions déjà en usage furent complétées le mardi par celle selon saint Marc : l'équilibre complexe de la liturgie romaine entre la célébration indivise du mystère et la dévotion aux étapes de la Passion se trouve ainsi respecté.

A la charnière du carême et du *Pascha*, le jeudi saint commence celui-ci et achève celui-là. C'est à Rome le jour où les pénitents du carême sont réconciliés, où l'on bénit les Huiles pour la vigile pascale; c'est aussi le jour dont les Matines sont semblables à celles du vendredi et du samedi

récemment Baumstark, cf. son livre *Liturgie comparée*, 3[e] éd., Chevetogne, 1953, pp. 190-191, avec la note de Dom Botte.

14. « Ut et patientiae ipsius habere documenta, et resurrectionis consortia mereamur. » Le Gélasien a *documentum*, où l'allusion à la lecture de la Passion est plus nette.

15. Cf. Chavasse (*supra*, note 8), pp. 97 et 118.

saint, et où fut institué le repas pascal de la Nouvelle Alliance.

Consécration des saintes Huiles et réconciliation des pénitents sont liées à la proximité de la Pâque et du baptême. Du temps d'Hippolyte l'Huile est consacrée au sein même de la vigile pascale, avant le baptême; au V^e^ siècle cette consécration est avancée au jeudi, sans que Rome ait jamais accepté comme la Gaule ou l'Espagne de dissocier ce rite de la Pâque qui lui donne son sens. Quant à la réconciliation des pénitents, c'est à la fois l'élément le plus archéologique de la semaine sainte dans la cérémonie du Pontifical, hors d'usage depuis quelque huit siècles, et le plus actuel dans sa réalité depuis que le quatrième concile de Latran a imposé à tous les chrétiens la confession annuelle : *L'Ordo sabbati sancti* de 1952 a exprimé le vœu que les confessions pascales trouvent leur place dans la restauration pastorale impliquée par la vigile de Pâques[16] : la liturgie antique de la Réconciliation nous inviterait à essayer d'avancer les confessions avant le triduum et à proposer à la démarche des pénitents un sens plus baptismal et communautaire : les pénitents sont réconciliés et restaurés dans leur dignité baptismale avant le *Pascha* pour que l'Église célèbre le *Pascha* toute entière réunie et y engendre de nouveaux enfants.

Ailleurs qu'à Rome les catéchumènes récitaient le jeudi saint le symbole de la foi qui leur avait été expliqué le dimanche précédent. A Rome au contraire la récitation du symbole, *redditio symboli*, a toujours eu lieu le samedi saint, avec l'ensemble des rites contenus actuellement dans les numéros 32 à 37 de l'*Ordo baptismi adultorum* : il est vrai qu'on ne pouvait trop séparer de la vigile pascale la triple renonciation à Satan, symétrique de la triple confession de foi et contiguë à celle-ci dans toutes les autres liturgies baptismales. Ces rites de la préparation au baptême furent placés par la réforme d'Innocent III pendant la lecture des Prophéties du samedi saint, mais le Missel de Clément VIII (1604) restaura la possibilité de les accomplir antérieurement[17].

16. Cf. le commentaire officieux du P. Löw, cité dans *La Maison-Dieu*, n° 32, pp. 169-170.

17. Les premiers missels romains imprimés ne faisaient plus aucune

Primitivement consacré aux ultimes préparatifs avant le triduum de la Pâque chrétienne, le jeudi saint fut aussi à partir du IV[e] siècle, comme l'a montré Dom Dekkers, le seul jour de l'année où la messe fût célébrée le soir, en mémoire de la dernière Cène. En beaucoup de lieux on y joignit une autre messe le matin, par exemple pour satisfaire comme en Espagne aux besoins respectifs de l'église cathédrale et des *tituli* éloignés. Rome eut même trois messes, une pour la réconciliation des pénitents, la seconde pour la bénédiction des Huiles et la troisième pour commémorer la Cène, si toutefois nous pouvons nous fier au témoignage du sacramentaire gélasien, que M. Chavasse a récemment mis en doute sur ce point[18]. En tout cas la messe du jeudi soir, la plus importante, a un rapport profond avec le *Pascha* et l'on pourrait dire qu'elle développe d'avance un aspect de l'Eucharistie de la vigile pascale : ce soir-là le Christ a mangé la Pâque avec ses disciples, à la fois dernier repas pascal de l'ancienne Loi avant la Pâque nouvelle et déjà célébration anticipée de cette nouvelle Pâque. C'est peut-être cette vue qui, à Jérusalem, fait célébrer la messe du jeudi saint à l'emplacement du Calvaire, *ante Crucem*[19]; c'est elle qui inspire la belle postcommunion de la messe mozarabe *in Cena Domini ad nona* : « Nous rendrons grâces

mention de la *catechizatio* pendant les prophéties. Le Missel de 1570 non plus. C'est le Missel de Clément VIII qui a introduit avant les prophéties la rubrique *Ante, vel interim dum Prophetiae leguntur, Presbyteri catechizent catechumenos baptizandos, et praeparent ad baptismum*. Le choix des termes montre clairement qu'on a voulu ouvrir la porte à la restauration du catéchuménat prévue dans le Rituel romain préparé par le cardinal Santori (1582-1602), lequel fut finalement remplacé par le Rituel de 1614. Nous pensons revenir prochainement sur cette question à propos de sources du Rituel de 1614.

18. Ces pages étaient déjà imprimées lorsque M. Chavasse nous a donné communication d'un article, à paraître dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, sur la liturgie romaine du jeudi saint au VII[e] siècle. A cette époque, après la messe papale de la bénédiction des Huiles, les prêtres se rendent dans leurs *tituli* respectifs pour une seconde messe. En outre, il est possible qu'il y ait eu une troisième messe pour la réconciliation des pénitents.

Le dédoublement entre messe chrismale et messe dans les paroisses répondrait exactement au souci des pasteurs d'aujourd'hui, qui souhaiteraient rendre la messe du jeudi saint accessible à tous ceux qui doivent ce jour-là se rendre à leur travail. Nous rencontrons là un cas spécialement digne de considération parmi ceux auxquels la Constitution *Christus Dominus* a voulu répondre.

19. Cf. *Journal de voyage d'Éthérie*, éd. Pétré, p. 228.

à votre nom, Dieu Père tout-puissant, en nous réjouissant de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ et en célébrant le mystère de son Corps et de son Sang; et nous vous demandons d'être mis à mort et ensevelis avec le Crucifié de telle manière que nous croyions et sachions que nous vivons aussi avec lui[20]. »

Plus évoluées que la liturgie de Rome, celles d'Espagne et de Gaule associent davantage le jeudi au *Pascha*. La messe du jeudi soir, et même la journée entière, sont l'ouverture solennelle de la Pâque, *solemne Paschae initium*[21]. Ceci explique l'interprétation donnée par Amalaire aux Ténèbres du jeudi saint.

Pour comprendre le caractère de celles-ci, il faut se rappeler qu'avant la réforme de saint Pie X seules les matines des fêtes avaient neuf Psaumes groupés en trois nocturnes, tandis que les matines dominicales comportent dix-huit Psaumes en trois nocturnes et les matines fériales un seul nocturne de douze Psaumes. Les matines de structure festive des jeudi, vendredi et samedi saints occupaient donc une place à part dans l'année liturgique, avec entre elles cette différence que les Psaumes du jeudi saint étaient neuf Psaumes pris parmi les douze Psaumes fériaux habituels du jeudi tandis que ceux des vendredi et samedi saints étaient spécialement choisis en rapport avec la Passion et le séjour du Christ au tombeau. Dès le temps d'Amalaire malheureusement, nous voyons le peuple franc s'intéresser surtout à l'élément visuel et dramatique des Ténèbres plutôt qu'au contenu de ces Offices dont la langue n'est plus comprise. Les fidèles de Rome y trouvèrent plus longtemps leur nourriture, et au XII[e] siècle encore le prieur du Latran est soucieux de choisir pour les matines des jours saints des lectures patristiques accessibles au peuple[22].

P.-M. Gy, O. P.

20. « Resurrectionem Domini nostri Iesu Christi laetantes, eiusque Corporis et Sanguinis mysterium celebrantes, gratias referimus nomini tuo, omnipotens Deus Pater : et petimus ut ita mortificemur ac consepeliamur cum Crucifixo, ut credamus et sentiamus nos vivere cum ipso » (*Liber Moz. Sacr.*, éd. Férotin, c. 244-245).

21. *Ibid.*, c. 240. Cf. *Missale Gothicum*, 28 (Mabillon, *De lit. gallic.*, p. 237 A); *Missel de Bobbio*, éd. Lowe, p. 62.

22. Bernard, *Ordo officiorum Ecclesiae lateranensis*, éd. Fischer, p. 45.

LE DIMANCHE DES RAMEAUX

Il arrive qu'une réussite exceptionnelle en art, et surtout en art collectif, en architecture sacrée, en drame folklorique et en liturgie, doive une grande part de sa perfection au hasard. Comme la nature elle-même, lorsqu'elle nous présente ses eaux, ses forêts, ses ciels, étrangement marqués des cultures et des constructions de l'homme, pour susciter mille tableaux d'une émouvante poésie, ainsi la tradition globale de nos rites constitue un donné dont il faut goûter la précieuse beauté avant de le disséquer par l'analyse historique. L'âme collective chrétienne, à travers tous les temps de l'Eglise, s'exprime par le drame liturgique qui est action pour Dieu et action pour l'homme, mais la Providence a voulu, pour la gloire de l'un et le bonheur de l'autre, que cette action réalise la perfection suprême de l'art sacré.

Ce n'est donc pas ressasser un lieu commun romantique que de souligner tout d'abord le fait que notre liturgie romaine du dimanche des Rameaux est un chef-d'œuvre incomparable. Il convient d'ajouter aussitôt que ses deux grandes composantes, la procession et la messe, se sont unifiées quasi fortuitement, comme telle nef romane et tel chœur gothique, par exemple, en telle cathédrale.

*
* *

Grâce à une chance extraordinaire, un texte datable des alentours de l'an 400 nous renseigne sur la procession des Rameaux à Jérusalem. Dans cette ville de pèlerinage, il y avait d'ailleurs procession tous les dimanches pour se rendre à l'église principale en vue des lectures et des prédications, puis pour passer à celle de la Résurrection où avait

lieu l'Eucharistie. En carême, le mercredi et le vendredi, longues processions d'une église à l'autre. Comment n'aurait-on pas célébré par l'imitation les marches du Seigneur en ces lieux mêmes, selon l'ordre dont témoignent les Evangiles ? Le samedi, veille des Rameaux, on allait donc à Béthanie pour y célébrer l'office, en calculant qu'on était au sixième jour avant la Pâque. Et le lendemain dimanche, après les offices du matin qui ont lieu comme d'habitude, on se réunit, à la septième heure, dans l'église du mont des Oliviers, d'où l'on monte, deux heures après, à l'Ascension. Deux heures plus tard encore, on y lit le passage évangélique de l'entrée du Seigneur à Jérusalem. Puis l'évêque redescend avec le peuple au chant des hymnes auquel on répond sans cesse : « *Benedictus qui venit...* » Tous les enfants du pays portent des rameaux de palmier ou d'olivier en escortant l'évêque qui représente le Seigneur. Tels sont les renseignements donnés par la pèlerine occidentale Egeria, qui ajoute qu'on fait ce long chemin très lentement, tout le monde à pied, et qu'on n'arrive ainsi que le soir à l'église de la Résurrection.

Jérusalem célébrait donc, dès le IV^e^ siècle, l'entrée solennelle en ses murs du Seigneur acclamé comme Messie par les enfants des Hébreux : événement capital aux yeux de chrétiens alors toujours préoccupés de rattacher à l'Ancien Testament les mystères du Nouveau. Cette acclamation du Messie commençait dignement la *septimana paschale quam hic appellant septimana major*, comme dit Egeria dont le texte témoigne bien du fait qu'il s'agissait ici d'une coutume spécifiquement hiérosolymitaine [1].

*
* *

Que se passait-il ailleurs à cette époque ? Probablement rien de tel. La célébration du *triduum sacrum* de la Pâque, comportant Passion et Résurrection à la fois, qui avait été dès l'origine la première et la seule fête chrétienne, celle de la Rédemption accomplie, se poursuivait dans toutes les Eglises, précédée d'une préparation qui n'était pas néces-

1. Ethérie, *Journal de voyage*, Collection « Sources chrétiennes », Paris, 1948, pp. 199 et 217-223.

sairement uniforme. A Rome, du temps d'Hippolyte, il y avait deux jours de jeûne pascal : le vendredi et le samedi, et c'est la seule particularité qu'il notât. Mais le baptême solennel s'était fixé de bonne heure à la nuit de Pâques. Il entraînait, pour les catéchumènes, une préparation progressive et immédiate à laquelle s'associaient les fidèles, heureux de revivre avec eux les circonstances de leur propre régénération. Il ne faut pas opposer l'aspect baptismal et l'aspect pascal de la préparation à la fête : ces deux aspects n'en font strictement qu'un à l'origine.

Le résultat des savantes recherches de M. Chavasse sur la structure du carême, consigné ici-même en 1952 [2], aboutit à distinguer, dans la liturgie de Rome, un très ancien jeûne de trois semaines, caractérisé par la lecture quasi suivie de l'Evangile de saint Jean depuis l'épisode de la Samaritaine jusqu'à celui de la résurrection de Lazare. Ce jeûne, avec ses lectures fixées [3], daterait de l'époque même de la *Depositio martyrum*, c'est-à-dire du début du IV^e^ siècle, et se serait imposé seul jusqu'à l'apparition du carême proprement dit, attesté pour Rome dès 384. Mais lorsque ces trois semaines de préparation au baptême pascal furent instituées, il semble bien qu'elles se heurtèrent, non seulement au triduum pascal, évidemment bien antérieur, mais même à une semaine pascale [4] déjà constituée, avec ses lectures du dimanche, du mercredi et du vendredi. Si cette conclusion était assurée (et elle est difficile à infirmer), la semaine sainte, avec la lecture des Passions, serait apparue à Rome entre l'époque d'Hippolyte (premier tiers du III^e^ siècle) et celle de la *Depositio martyrum* (premier tiers du IV^e^ siècle). Il s'agit, en tous cas, d'une semaine réduite aux jours primitifs de synaxe, à savoir dimanche (synaxe liturgique), mercredi et vendredi (synaxes aliturgiques). On aurait donc lu la Passion selon saint Matthieu le dimanche des Rameaux, à Rome, dès le III^e^ siècle, les Passions de saint Luc et de saint Jean le mercredi saint et le vendredi

2. A. Chavasse, *La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales*, dans *La Maison-Dieu*, 31, pp. 76-119.

3. Fixées en ce temps-là, mais non jusqu'à présent, car il y eut depuis lors des modifications importantes.

4. Nous entendons « semaine pascale » au sens le plus antique de « semaine sainte » et non au sens d'octave de Pâques.

aint [5], jours qui gardèrent longtemps (et, pour le vendredi, our qui garde encore), à la synaxe, une liturgie d'inter- ession (les oraisons solennelles) dont la forme paraît bien aractéristique du IIIe siècle. Il est vraisemblable que les ctures non évangéliques (de l'épître aux Philippiens pour dimanche, d'Isaïe pour le mercredi, d'Osée et de l'Exode our le vendredi) avaient été fixées en même temps que les vangiles. Si même on contestait les indices remarquables ui ont permis à M. Chavasse de remonter aussi haut, du oins devrait-on convenir qu'à l'époque de saint Léon 440-461) l'épître et l'évangile de notre dimanche des Ra- eaux [6] étaient les mêmes que nous lisons encore aujour- 'hui. Les sermons de saint Léon nous le montrent prê- hant habituellement deux fois chaque année sur la Pas- ion. Il commence le dimanche et continue le mercredi au oint où il s'est interrompu, en précisant qu'il donne ainsi a suite promise. Les textes prouvent bien qu'on a lu la assion le dimanche, s'ils n'indiquent pas qu'on la relit mercredi. Par contre, il semble qu'on l'ait relue le ven- redi, puisque certain sermon, qui paraît commencé le endredi saint, remet sa suite au lendemain samedi. En ous cas, le sermon 72 cite intégralement le texte des Phi- ippiens de notre épître et, si l'on peut penser que les lec- ures des autres jours comportaient peut-être encore du lottement, on peut bien dire qu'à l'époque où Egeria de Galice suivait à Jérusalem la procession des Rameaux, les Romains, en ce même dimanche, se réunissaient au Latran our entendre lire et l'épître de saint Paul aux Philippiens t la Passion selon saint Matthieu.

Dans ses *Dialogues avec M. Pouget*, Jean Guitton exprime l'une manière admirable, pour les quatre *constats*, omme il dit, le caractère étonnamment concret, direct, istorique, des récits de la Passion, *si complexes et si im- assibles*. Saint Léon semble vouloir exprimer à peu

5. La lecture de saint Marc le mardi saint est assez récente.

6. Attestés par les plus anciens livres romains, à savoir par l'évan- éliaire de Würzburg : « Ebd. VI die dom. legatur passio dni sec. lat. K. 274 » — et par le *Comes* encore plus ancien : « Dominica ndulgentia ad lateranis lec. epi. be. Pauli apo. ad philipenses. Hoc enim entite usq. quia Xps ihs est in gloria Dei patris » (Morin, *Revue énéd.*, 1911, p. 304, et 1910, pp. 53-54).

près la même idée. « *Je pense*, dit-il, *que l'histoire sacrée de la Passion du Seigneur parcourue, comme c'est l'habitude, dans la narration évangélique, a pénétré tous vos cœurs et que, pour chacun des auditeurs, cette lecture est comme une vision*[7]. » Et ailleurs : l'évangile était « *si simple et si clair* » qu'avoir entendu « *ce qu'on a lu, c'est comme avoir vu les événements* ». Songeons qu'à Jérusalem, au temps du voyage d'Egeria, on lisait tous les dimanches, mais aux vigiles, un fragment de la Passion avec le récit de la Résurrection. « *Dès que commence cette lecture*, dit-elle, *ce sont de tels cris et gémissements de la part de tous les assistants, et de tels pleurs, que l'homme le plus insensible est touché aux larmes que le Seigneur ait tant souffert pour nous.* » Les chrétiens de ce temps-là aimaient les textes, et nous croyons très probable qu'à Rome on lisait non seulement Matthieu le dimanche, mais Luc et Jean le mercredi et le vendredi.

Cependant, pour l'Afrique, à la même époque, saint Augustin atteste (Sermon 232) qu'on lisait seulement saint Matthieu, et en un seul jour, tandis que la Résurrection, à partir du dimanche de Pâques, se lisait selon les quatre évangélistes. « *J'aurais voulu*, dit-il, *que chaque année on lise aussi la Passion selon tous les évangélistes. On l'a fait; les gens n'ayant pas entendu ce qu'ils avaient l'habitude d'entendre en ont été troublés. Celui qui aime la sainte Ecriture et qui ne veut pas rester ignorant sait tout et recherche tout avec soin. Mais à chacun Dieu a départi sa mesure de foi...* » Peut-être saint Augustin, qui faisait lire la Passion selon saint Matthieu, le vendredi saint, à Hippone, suivant une coutume déjà bien établie, avait-il tenté une extension des lectures au cours de la semaine à l'instar de Rome. Peut-être aussi pourrait-on soutenir qu'à l'époque du seul *triduum sacrum* on ne disposait que du vendredi saint pour lire la Passion ? Mais le dimanche avait toujours été jour de synaxe officielle, et il était bien naturel de l'utiliser, à huit jours de Pâques, pour méditer ce récit! Il n'est donc pas utile de supposer, à l'origine, la lecture d'une *catena* ou combinaison des quatre textes, comme nous le verrons plus tard en Espagne. Plutôt il faut se souvenir

7. P. L., 54, 314.

que d'importantes cérémonies pré-baptismales ont pu entrer un peu en concurrence avec la vieille coutume romaine le dernier dimanche avant Pâques [8]. En tous cas, nous tenons ici un élément tout à fait essentiel et de l'antiquité la plus vénérable : des réformateurs qui diminueraient l'importance de la lecture de la Passion dans la célébration du *dimanche du Messie* seraient aux antipodes de la Tradition.

Nous avons fait allusion, cependant, à une concurrence : il s'agit de la *tradition du Symbole*, qui accompagnait le dernier scrutin (ou exorcisme) des catéchumènes. Il semble bien que, lors de l'institution à Rome des trois semaines de jeûne, cette cérémonie ait été fixée à notre dimanche des Rameaux (les scrutins ayant été avancés par la suite d'une semaine, puis placés à des féries). Elle consistait, comme on le sait, à dire en entier le Symbole de la foi (précédemment expliqué article par article) aux catéchumènes qui devaient le retenir par cœur pour le réciter, le *rendre* avant leur baptême (car on ne devait pas l'écrire).

A Milan, la *tradition* avait bien lieu en ce dernier dimanche du carême, dès l'époque de saint Ambroise, et sans doute en était-il de même en Afrique. Elle y était fixée en Espagne dès le temps de saint Isidore et attestée un peu plus tard en Gaule. Il serait surprenant que Rome seule en Occident ne l'ait pas eue ce jour-là. Mais cette réunion extra-liturgique ne modifiait en rien la messe, tout aussi antique, sinon davantage, et dont les chants et les oraisons furent définitivement fixés, comme partout, un peu postérieurement aux lectures.

*
* *

Cependant il ne reste aucune trace durant toute l'antiquité, à Rome même, ni d'une procession des Rameaux, ni d'une célébration de l'entrée du Seigneur à Jérusalem. Certes, l'imitation éloquente, dramatique, de cet épisode évangélique important [9] dut s'étendre assez tôt hors de la Ville

8. Saint Augustin prêchait « *in traditione Symboli* », peut-être ce dernier dimanche.

9. Rapporté par les quatre témoins : Matth., 21, 1-12; Marc, 11, 1-10; Luc, 19, 29-38; Jean, 12, 12-15.

sainte, comme tant d'autres célébrations rituelles de fêtes diverses. L'influence de Jérusalem était considérable et s'exerçait par les pèlerins de Palestine à leur retour chez eux. Faut-il établir un rapprochement entre le voyage sensationnel d'Egeria au début du V[e] siècle et le fait que nous trouvions dans sa patrie, en Espagne, les plus anciens témoignages, pour l'Occident, de la procession des Rameaux ? Ce n'est, dira-t-on, qu'au VII[e] siècle, lorsque saint Isidore de Séville [10] explique qu' « *on célèbre le jour des Palmes parce que, ce jour-là, le Seigneur, allant à Jérusalem, s'est assis sur un âne...* » [11], etc. Mais le *Liber ordinum* mozarabe, édité par Férotin, nous livre une tradition qui peut remonter jusqu'au V[e]-VI[e] siècle. Il marque incidemment que l'*effetatione* avait lieu au dimanche des Rameaux [12] (on y lisait la guérison du sourd-muet, d'après saint Marc). Mais il donne au complet l' « *ordo in ramos palmarum ad missam* ». On commence par aller à l'église « *unde palmae levantur* », puis, au chant des psaumes, à une autre église, où aura lieu la messe [13]. « *Lorsque tout le peuple est réuni à l'endroit où l'on prend les palmes et les rameaux*, ajoute la rubrique, *l'évêque* (*ou le prêtre*) *entrant dans cette église, les palmes et les rameaux sont placés sur l'autel et il les bénit ainsi...* » Suit le texte de cinq oraisons [14] et d'une collecte. Alors il y a une bénédiction du peuple et, après une lacune (le feuillet déchiré se rapportait sûrement à la procession), les trois lectures de la

10. *De eccles. off.*, I, 28 (P. L., 83, 763).

11. Il ajoute que, ce même jour, « *on donne le Symbole aux futurs baptisés à cause de la solennité proche du dimanche de Pâques... Le peuple appelle ce jour-là le jour du shampooing, parce qu'on lave la tête des enfants qui recevront l'onction, pour qu'ils ne s'y présentent pas avec une tête salie par l'observance du Carême* ». Isidore ne dit pas par quelle cérémonie on célèbre l'entrée du Seigneur à Jérusalem, mais son ouvrage n'entre jamais dans les détails de la liturgie, et son témoignage doit être commenté par le *Liber ordinum*.

12. Férotin, *Le « Liber ordinum » en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne* (*Mon. Eccl. liturg.*, V), Paris, 1904, col. 73.

13. ... *Et psallendo ad aliam ubi et missa complebitur peraccedunt...*

14. Ces cinq oraisons étaient des oraisons de rechange, au choix du célébrant, comme l'indique l'expression « *alia* oratio », et il en est probablement de même dans l'archétype qui a fourni la collection des cinq oraisons de bénédiction des rameaux actuellement au Missel romain (toutes différentes dans leur teneur de celles du *Liber ordinum* mozarabe).

messe, habituelles en Espagne, et le sermon de la *tradition du Symbole* (qui remplace la récitation du Symbole à la messe ce jour-là, est-il noté). Enfin la messe, selon les normes habituelles [15]. Le *Liber comicus* de Silos donne les lectures « *in ramos palmarum* », d'abord « *ad matutinum* », où elles ont un caractère baptismal (pour l'*Effeta*) : Isaïe (49, 22-26), 1 Petr. (1, 25-2, 10), et Marc (7, 31-37) [16]. Puis « *item legendum in ramos palmarum ad missam* ». On y lit l'Exode (en rapport avec la tradition du Symbole), la première épître de Jean (2, 9-17), enfin l'évangile du même rapportant l'onction de Béthanie. Ainsi, pas de lecture de la Passion en Espagne le dimanche : on la remet au jeudi et au vendredi [17]. Enfin le *Liber sacramentorum* de Tolède, qui nous donne la messe « *in ramos palmarum dicenda* », ne fait guère allusion qu'au Symbole dans les oraisons sacerdotales, sauf pourtant dans le « *post-pridie* [18] » qui témoigne que ce dimanche est bien la fête des Rameaux.

*
* *

Trouverions-nous pour l'Orient, en dehors de Jérusalem, des précisions aussi caractéristiques et aussi anciennes concernant la procession des palmes et leur bénédiction ? D'après Baumstark [19], cette solennité aurait eu beaucoup d'éclat en Syrie, en Mésopotamie, en Egypte. Constantinople cependant, comme Rome, dut longtemps être réticente à adopter les coutumes locales de la première capitale chrétienne. Peut-être ne le fit-elle qu'aux IX^{e}-X^{e} siècles, et encore a-t-elle ensuite abandonné la procession. Par contre,

15. Férotin, *op. cit.*, col. 178.

16. Cette même péricope de la guérison du sourd-muet se lisait à Naples, le samedi saint cette fois, pour l'*Ephphetatio*.

17. Morin, *Le « Liber comicus »* (*Anal. Mareds.*, I), Maredsous, 1893, pp. 134-138.

18. Férotin, *Le « Liber mozarabicus sacramentorum »* (*Mon. Eccl. liturg.*, VI), Paris, 1912, col. 223-226. On sait que le canon espagnol n'était pas fixe, mais composé de pièces variables, le *post-sanctus* et le *post-pridie*, encadrant le récit de l'Institution.

19. *La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 3-24, surtout p. 17; en Égypte, on processionnait avec la croix dans toute la ville (*Oriens christ.*, n. s., IV, 1914, p. 40).

en Gaule comme en Espagne, bien avant la fin du premier millénaire, nous trouvons notre procession fortement établie. Amalaire, au IX[e] siècle, fait une claire allusion au port des rameaux et au chant de l'*Hosanna* [20]. Bien mieux, le *Missel de Bobbio*, copié à la fin du VII[e] siècle, possède un texte de bénédiction des rameaux : « *Benedictio palmae et olivae super altario...* » où l'on demande que le peuple parvienne à la sainte résurrection et que les rameaux, portés à la louange du Christ, deviennent un remède contre les maladies et les pièges du démon dans les habitations [21]. Le lectionnaire de Luxeuil, de la même époque, nous indique pour ce dimanche : Jérémie, 31, 34; Hebr., 2, 3-34, et enfin Jean, 12, 1-24, péricope contenant à la fois l'onction de Béthanie et l'entrée à Jérusalem [22] (on lit la Passion, comme en Espagne, le jeudi et le vendredi). Le *Missel gothique*, à peine plus tardif, donne une messe « *in symboli traditione* » qui rappelle la résurrection de Lazare et l'entrée à Jérusalem [23]. La « *collectio sequitur* » en est belle, qui fait allusion au second avènement et aux palmes de la victoire, comme la première oraison du *Liber ordinum* mozarabe. L'idée est conservée dans une bénédiction gallicane tripartite d'un sacramentaire grégorien évolué : « ... *Concedatque vobis ut sicut ei cum ramis palmarum caeterarumve frondium praesentari studuistis, ita cum palma victoriae et fructu bonorum operum post obitum apparere valeatis* [24]... » Ainsi, dès le VII[e] siècle, la procession de Jérusalem avait été adoptée en Gaule comme en

20. *De eccles., off.*, I, 10; *P.[e]L.*, 105, 1008.

21. P. L., 72, 572. Cette idée du rameau comme sacramental a passé dans les oraisons de notre Missel actuel. On ne peut exclure qu'elle ait un rapport avec la dévotion païenne. En effet, « ... Délos célébrait au printemps la jolie fête athénienne dans l'Eiresionè, où des enfants processionnaient, tenant en main un rameau vert orné de fruits et de bandelettes, qu'on suspendait ensuite pour une année, à l'entrée des maisons. On y attachait de même des branches de laurier pour chasser loin de la demeure tous les mauvais démons, fléaux et maladies... » Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, *Le milieu spirituel*, pp. 36-37, n. 4.

22. P. L., 72, 171.

23. P. L., 72, 225-318.

24. ... *De même que vous avez voulu vous présenter à lui avec des branches de palmier et d'autres feuillages, ainsi qu'il vous accorde de pouvoir paraître, après votre mort, avec la palme de la victoire et le fruit des bonnes œuvres...* (P. L., 78, 77).

Espagne, et la cérémonie rehaussée de magnifiques formules.

A l'ambrosien ancien, cependant, il y avait deux messes, l'une à Saint-Laurent [25], où on lisait Jean, 12, 12-13, et après laquelle on bénissait les rameaux. L'antiphonaire l'appelle : « *missa olivarum* ». La seconde messe, à la cathédrale, est seule restée dans le rite actuel, mais cette ordonnance est très proche de celle du missel romain, dans lequel la première cérémonie présente tous les caractères d'une messe qui s'achèverait au *Sanctus*. Un Sacramentaire de Ravenne (XI[e] siècle) donne, pour la bénédiction des rameaux, une préface différente de la nôtre et se terminant par un « *per Quem haec semper bona creas...* ».

C'est dès le IX[e] siècle, en tous cas, que Théodulphe, évêque d'Orléans, détrôné en 818 par Louis le Débonnaire et exilé à Angers, composait, dans cette ville, son poème exquis : *Gloria, laus et honor tibi sit...* dont le début, aussitôt adopté un peu partout pour la procession des Rameaux, subsiste en notre missel, et dont la suite énumère les nombreuses paroisses d'Angers d'où sortait la foule, portant les rameaux, pour se réunir enfin à la cathédrale Saint-Maurice où la messe était célébrée [26].

Faut-il attribuer à une influence gallicane la rubrique du gélasien : *Dominica in palmis*, qui précède la messe *De Passione Domini* (dont les deux premières oraisons se retrouvent au missel romain, l'une à la messe, l'autre au début de la synaxe), ou celle du grégorien : *Die Dominica in palmas ad st*[um] *Johannem in Lateranis* », précédant les trois oraisons de la messe, celles du missel actuel ?

25. Sacramentaire de Bergame, p. 10. Chose curieuse, à Orléans, au XI[e] siècle, on allait aussi à un Saint-Laurent, où il y avait deux messes et bénédiction des rameaux. La procession qui suivait trouvait la porte de la ville fermée. On y lisait l'Évangile et un chœur d'enfants, grimpé sur les créneaux, entonnait le *Gloria laus*. La cérémonie s'achevait à la cathédrale par la messe solennelle.

26. D'après la légende, Théodulphe aurait chanté pour la première fois son poème juché à la fenêtre de sa prison, obtenant ainsi sa grâce du souverain pieux et mélomane, en souvenir de quoi il serait encore entonné, à Orléans et à Angers, par un petit clerc grimpé au-dessus de la porte (de la ville ou de l'église). M. Philippeau me signale que cette coutume aurait existé au royaume de Naples, apportée sans doute par la dynastie angevine, et on la retrouve également en Allemagne. Il y avait, en certaines églises, pour cet usage, une galerie appelée la galerie du *Gloria laus*.

C'est vraisemblable. En tous cas, l'oraison de bénédiction des rameaux donnée par le *Vat. Ottobon 313* procède sûrement de cette influence, comme, à plus forte raison, la bénédiction du peuple déjà citée.

En résumé, entre le IX^e^ et le XI^e^ siècle, nous trouvons dans tout l'Occident une procession des Rameaux établie, développée à un tel point qu'on n'en finirait pas s'il fallait en dépouiller les multiples témoins, en analyser les textes variés, tandis qu'on tomberait dans le domaine du folklore en étudiant les coutumes diverses des diocèses, en collectionnant les détails des rites.

*
* *

Rome seule ignorait obstinément cet usage alors déjà ancien. Il ne lui parvint qu'à l'époque où sa propre décadence liturgique la rendit perméable aux coutumes du Nord. Baumstark, à ce sujet, rappelle l'influence des Othons ou d'un saint Henri sur le Siège apostolique [27]. C'est le moment où le pontifical romano-germanique, compulsé à Mayence au X^e^ siècle, revient à Rome, y est adopté par les papes avec les coutumes septentrionales qu'il avait assimilées. En fait, cependant, et comme à Constantinople, ce furent les moines qui, semble-t-il, introduisirent le rite mystique des Rameaux dans la capitale. Au début du XII^e^ siècle, les chanoines de Saint-Frigdien de Lucques avaient été chargés de desservir la basilique du Latran. Leur « humble prieur » Bernhard, le futur cardinal d'Eugène III, nous fournit pour Rome, dans son *Ordo* [28], quelques renseignements sur une cérémonie qui paraît toute privée, ayant lieu, pour les religieux qu'il présidait alors, entre l'église Sainte-Rufine et l'église Saint-Venant, annexes du Latran. Il nous donne les chants (*Collegerunt...*, etc., comme dans notre missel, auxquels ils ajoutaient un *Christus factus est*), les lectures de l'Exode et de saint Matthieu; puis les bénédictions sont signalées « selon l'ordre du sacramentaire ». On chante, comme aujourd'hui, *Pueri Hebraeorum*, pendant la

27. Baumstark, *art. cit.*
28. Ludwig Fischer, *Bernhardi Ordo officiorum ecclesiae lateranensis*, Münich, 1916. La rédaction est d'avant 1145.

distribution, et *Ingrediente Domino* en arrivant à Saint-Venant, pour la messe. Ce n'est pas loin! et les chants sont abrégés : « *Nous ne disons pas le* Gloria laus et honor *car il faut que nous terminions la messe avant que le seigneur pape ne vienne. Ce jour-là, comme dans les autres stations, il célèbre la messe dans l'église majeure* [du Latran]... *S'il y a un évêque, on chantera le* Gloria laus, *avec deux chantres dedans, les autres dehors* » (donc comme aujourd'hui) [29]. Bref, l'*Ordo* de Bernhard est sobre, simplifié, si proche de celui que nous conservons qu'on pourrait le considérer comme son origine. Mais nos chanoines réguliers agissent sans que le pape s'occupe de leur liturgie privée. Quand, au XII[e] siècle, « le seigneur pape descend » du palais, c'est uniquement pour célébrer la vieille messe de la Passion que les Grégoire, les Léon, et, sans doute, des pontifes plus lointains encore avaient déjà célébrée dans la même basilique constantinienne.

Du point de vue officiel, c'est le Pontifical romain du XII[e] siècle qui nous donne le premier une cérémonie des Rameaux [30]. Elle procède incontestablement de celle que décrit l'*Ordo romanus antiquus* d'Hittorp, au caractère germanique si prononcé. Le rédacteur du XII[e] siècle fait bien voir que le fait n'a rien de local. *Cantata tertia*, dit-il, *proceditur in quibusdam terris extra civitatem...* » Puis

29. Bernhard ne donne pas les oraisons sacerdotales, se contentant de renvoyer à un sacramentaire que nous ignorons. Nous pourrions les suppléer, avec une certaine vraisemblance, en nous reportant au missel du Latran, publié par Azevedo (*Vetus missale romanum monasticum lateranense*, Rome, 1754, pp. 78-84), et qui provient de la même congrégation de Saint-Frigdien, encore que la date en soit plus tardive. Nous y trouverions les oraisons « *Deus quem diligere...* » et « *Deus qui miro dispensationis ordine...* », et surtout un *Vere dignum* tout différent du nôtre, faisant allusion à la résurrection de Lazare, à l'épisode des palmes, incluant une bénédiction des rameaux et un éloge de l'olive, terminé enfin simplement par un *Per Christum...* Cette conclusion simple du *Vere dignum* des Rameaux est presque générale à cette époque, nous semble-t-il, et ce point mériterait une étude spéciale qui éclairerait peut-être la question difficile de l'origine de cette « eucharistie ». Suivent seulement trois oraisons : « *Deus qui dispersa congregas...* », « *Petimus, Domine sancte...* » (avec quelques variantes), enfin la dernière, qui n'est pas au missel actuel.

30. M. Andrieu, *Le Pontifical romain du XII[e] siècle*, pp. 210-214 (vol. I). Les parties communes avec l'*Ordo romanus antiquus* sont en petits caractères. Cf. Hittorp, *De divinis catholicae ecclesiae officiis*, Cologne, 1568.

il nous donne la première oraison de la synaxe actuelle, d'une très haute antiquité, puisqu'elle figure au vieux Gélasien : « *Deus quem diligere et amare justitia est...* » (et qui n'a rien à voir avec les Rameaux; elle connote uniquement la mort et la Résurrection du Seigneur), la lecture de l'Exode — les chants : *Collegerunt*, *Unus ex ipsis* — et l'Evangile. En tout cela il est conforme au texte d'Hittorp. Comme ce dernier, il marque une oraison *Exorciso te...* non conservée actuellement, puis il fait choix de « *Auge fidem...* », rejetant cinq oraisons du Pontifical germanique, et il passe aussitôt au *Vere dignum*, pour lequel il fournit le texte court en usage aujourd'hui, se terminant par un *Sanctus*, tandis que le texte germanique portait une préface interminable et dépourvue de *Sanctus*. Quelle qu'en soit l'origine (première messe, comme à l'ambrosien ancien, répandue dans l'Italie du Nord et ailleurs, puis réduite à sa partie non consécratoire ?), le *Sanctus* est heureux, c'est évident, puisqu'il contient l'*Hosanna* et le *Benedictus* du texte évangélique [32]. Les trois oraisons de bénédiction qui suivent : « *Deus qui dispersa...* », « *Deus qui per olivae ramum...* » et « *Benedic, quaesumus...* » sont déjà au germanique et nous ont été conservées. C'est le cas, aussi, après l'aspersion, du texte : « *Deus, qui Filium...* » Mais le germanique en présente encore d'autres, et le Pontifical du XII[e] siècle donne nettement l'impression d'avoir fait un premier choix. *Pueri Hebraeorum...*, *Omnipotens sempiterne Deus...*, *Occurrerunt...* et *Turba multa...* Le germanique notait, en outre, *Ante sex dies...*, *Cum appropinquaret...* et *Cum audisset...* En tous cas, notre Pontifical du XII[e] siècle remarque qu'arrivés aux portes de la ville, ou de l'église, les portes étant fermées, deux chantres à l'intérieur entonnent *Gloria laus*, etc., puis *Ingrediente Domino*. A quelques détails près, le texte de notre missel est donc acquis officiellement au XII[e] siècle, excluant la station à la Croix (répandue partout en Allemagne) [33] et

32. Notons que Bernhard qui, probablement, n'avait pas de *Sanctus* à son *Vere dignum* de bénédiction des Rameaux, recommande à ses moines (lesquels, sans doute, dirigeaient le chœur à la messe papale *de Passione*) de chanter ce jour-là le *Sanctus* plus solennellement qu'à l'ordinaire et *par tous*.

33. Cf. Hittorp, *op. cit.* Cette station existait en Italie au XIII[e] siè-

même ce *Benedictus* et ce *Lauda Hierusalem* qui se chantaient là-bas pour finir et que conservent certains de nos diocèses français. Mais le Pontifical du XII[e] siècle note qu'à Rome le pape donne les palmes aux cardinaux [34] « *sursum in palatio* ». Puis il descend, escorté de tous ceux qui ont reçu ces rameaux, et, lorsqu'il arrive à la porte qui réunit l'église au palais, il la trouve close. Deux de la schola entonnent à l'intérieur *Gloria laus...* Enfin, *Percantatis versibus aperiuntur portae.* On ne dit pas qu'on frappe la porte avec la croix et le texte du Pontifical germanique ne le dit pas non plus, encore que l'adoration de la Croix, si complexe, que comportait la procession en Allemagne et ailleurs, semblerait avoir dû provoquer ce rite [35], puisque le Christ, processionnant et entrant à Jérusalem, y était représenté par la Croix.

Dans une édition incunable de 1514 (qui donne la cérémonie pour Passau en Bavière) [36], nous trouvons à peu près les mêmes textes que chez nos moines du Latran, mais la procession paraît très longue, et la croix, élevée et voilée, qui représente le Seigneur, est l'objet d'une station développée avec tapis étendus, palmes jetées, prosternation devant la croix alors dénudée, chant du *Vexilla Regis* [37]. Et certes de tels développements, bien médiévaux, n'allaient pas sans abus. C'en était un évident que de représenter le Seigneur au naturel sur un âne vivant, voire sur un âne de bois, comme en certains lieux d'Allemagne!

cle. Voir, par exemple, l'*Ordo* du bréviaire de Città di Cascello, édité par S. J. P. VAN DIJK en appendice à son article *The lateran Missal*, dans *Sacris Erudiri*, VI, 1, 1954, pp. 176-177.

34. Aujourd'hui encore, à Rome, la distribution des palmes par le Saint-Père, la confection de celle de grand luxe qui lui est offerte à lui-même sont les circonstances qui frappent le plus l'esprit populaire. Ne semble-t-il pas qu'à Byzance le livre des cérémonies signale le premier les palmes, comme distribuées aux dignitaires, la veille samedi, par l'empereur ?

35. Les Syriens, dans leur office des dix Vierges, frappent, eux aussi, à une porte fermée, mais il s'agit de celle que le Seigneur refuse d'ouvrir. Y aurait-il tout de même un rapport entre ces deux gestes ? Et avec celui de l'ouverture de la Porte sainte, lors des jubilés ?

36. *Agenda patavensia*, Vienne, 1514.

37. Le célébrant reste prosterné jusqu'à ce qu'un des prélats le frappe de sa palme en chantant *Scriptum est enim Percutiam pastorem.* Au *postquam resurrexero*, il se lève et chante la suite. Passion et Résurrection sont donc clairement évoquées à la procession même (par un rite d'ailleurs pas très heureux !).

mais le signifier non seulement par le célébrant et par la croix, mais par le livre des Evangiles, ou même par l'Eucharistie (comme en Normandie et en Angleterre, où l'on créa ainsi la plus ancienne procession du Saint-Sacrement), provenait d'une intuition juste.

D'ailleurs, il ne s'agissait pas seulement du triomphe terrestre du Messie, bien suggestif pourtant dans un tel climat de chrétienté. Ce n'était pas seulement non plus le drame psychologique des acclamations populaires précédant de si peu le drame de la Passion. Dans cet office (et c'est très sensible au Missel romain actuel), l'idée de la Passion et celle de la Résurrection, sans cesse mises en œuvre, réalisent de fait comme une Pâque anticipée : c'est Pâques fleuries. Egeria n'avait rien suggéré de pareil en son récit : était-ce, de sa part, faute de sens mystique ? Et si les textes les plus anciens, mozarabes ou gallicans, concernant les Rameaux, ne donnent pas à ce sujet une impression nette, ils expriment du moins un aspect eschatologique important [38]. Saint Matthieu et saint Luc rapportent ce mot du Christ : « *Je vous le dis, vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous ayez dit : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* [39]. » Comment ne pas s'en souvenir en chantant *Benedictus... Hosanna...* « *De même qu'ils sont sortis au-devant de Toi avec des branches d'arbre, qu'ainsi nous méritions, lorsque Tu reviendras au second Avènement, de courir à Ta rencontre, tout joyeux, avec les palmes de la victoire, ô Sauveur du monde...* », disait le Missel gothique [40]. Mais comment aussi cette note eschatologique, en un tel jour, n'aurait-elle pas été pascale ? Le chapitre 12 de saint Jean, qu'on lisait ce jour-là en Espagne, en Gaule, à Milan, commence par l'onction de Béthanie, à propos de laquelle le Seigneur parle déjà de sa sépulture, tandis que la foule est dépeinte comme bouleversée par la résurrection de Lazare. Comment l'église principale, où l'on arrivait en procession, n'aurait-elle pas représenté la Jérusalem céleste, où les voix angéliques préludaient à celles des enfants terrestres, jusqu'à ce que le Christ y soit

38. Voir ci-dessus, note 24.
39. Matth., 23, 39.
40. P. L., 72, 264.

entré le premier ? La proximité même de l'antique *Missa de Passione* romaine imposait à notre cérémonie occidentale une loi de contraste et de contamination à la fois qui en fait précisément un chef-d'œuvre de sens mystique. Peut-être le développement de cet aspect exigeait-il qu'on se débarrassât de la vieille « *traditio Symboli* ». A notre avis il y a donc eu progrès de la liturgie des Rameaux avec le développement du symbolisme médiéval.

*
* *

Du point de vue musical aussi il y a eu progrès. Ne parlons pas de ce *Gloria laus* qui aurait bouleversé l'empereur au point de le contraindre à délivrer son prisonnier politique! La légende, comme l'adoption rapide de l'hymne en tout l'empire, témoigne de l'exceptionnelle réussite du musicien, d'origine espagnole, ne l'oublions pas. Mais arrêtons-nous un instant sur le chant de la Passion, ce chant « *digne de la tragédie antique* », comme disait Wiseman. Dans sa perfection actuelle, il ne semble pas cependant remonter à l'antiquité : cette perfection dramatique paraît liée, en effet, à la distinction des acteurs. Or rien ne prouve qu'ils fussent distincts dans le haut moyen âge. Les signes se rapportant aux paroles du Christ et aux parties narratives dans les manuscrits du IX^e^ siècle, puis à celles des autres personnages dans ceux du X^e^ et du XI^e^ siècle, doivent être interprétés comme des signes musicaux pour l'usage du seul diacre [41]. D'après Le Brun-Desmarettes [42], on conservait à Rouen, au XVIII^e^ siècle, l'usage de lire la Passion sur le ton des leçons, sauf les paroles du Christ lues sur le ton de l'évangile : serait-ce l'usage du IX^e^ siècle ?

41. *S* signifierait *Sursum* (et non Synagoga); *T* (devenu la croix) *Tarditas* et *C*, *Celeritas* (et non Chronista). Nous avons une note d'un moine de Saint-Gall, du XI^e^ siècle, sur le sens de ces lettres. Au XVI^e^ siècle, il n'y avait encore qu'un pupitre pour les trois diacres : est-ce le signe que leur multiplicité n'était pas ancienne ? Mais quelle endurance vocale que celle d'un diacre unique chantant d'un bout à l'autre la Passion selon saint Matthieu en observant toutes ces rubriques musicales ! Sur toute cette question, voir Karl Young, *Observations on the origin of the mediaeval passionplay*, 1910.

42. Le Brun Desmarettes, *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1718.

Au XIII[e] siècle, Durand de Mende remarquait que les paroles du Christ seules se lisaient sur le ton de l'évangile, et cela sur un ton plus doux (plus grave aussi et plus lent sans doute : *tarditatem*), tandis que les paroles des Juifs devaient être dures et criardes. A son époque, et même encore au XV[e] siècle, la rubrique officielle est toujours : « *diaconus legat passionem* [43] », mais on ne peut exclure qu'il ne se fît aider, quant aux effets de foule, par un chœur.

Le certain est qu'il serait difficile de trouver un auditeur, naïf ou savant, ayant le sens du beau et le sens du sacré, qui ne soit dans l'enthousiasme le plus vif de l'usage actuel, pourvu qu'il soit convenablement exécuté. Lorsque le célébrant est seul et qu'il juge devoir faire lire la Passion en langue vulgaire, ne devrait-on pas rappeler à qui en est chargé qu'une lecture sacrée ne s'improvise pas, qu'elle exige un effort de style vocal, ou du moins un peu de réflexion et d'art ? (L'art de dire étant d'ailleurs basé sur la loi de la clarté et de la simplicité.) Mais quelle bonne occasion aussi, pour les pasteurs, de faire distribuer des feuillets pouvant être conservés par les fidèles et portant pour eux tous, en leur langue, ce texte admirable que beaucoup ne lisent jamais!

En tous cas, si la longueur de la messe *de Passione* ne doit effrayer personne en un dimanche si exceptionnel (elle contient, certes, la meilleure des prédications pour préparer à la fête de Pâques!), nous croyons aussi que la procession des Rameaux peut et doit être revalorisée. Pour cela il est nécessaire qu'elle soit extérieure et suivie par tous. L'infériorité de l'office byzantin actuel, malgré toutes ses indéniables beautés, par rapport au romain, en ce jour du *Benedictus*, de l'*Euloghètos*, comme ils disent, vient de ce qu'on y chante des acclamations indéfiniment sans bouger, qu'on escorte spirituellement le Seigneur en tenant un rameau, mais en restant sur place, manière de faire contraire aux lois psychologiques. La fleur liturgique de l'Orient du IV[e] siècle, c'est en Occident qu'elle repousse plus belle chaque année. N'allons pas agir comme les Byzantins [44], ne laissons pas tomber en désuétude notre pro-

43. A vrai dire, cela ne prouve rien, puisque le Missel actuel ne parle pas non plus de plusieurs diacres.

44. Les Melkites, heureusement, ont conservé la procession.

cession! Si vraiment le long office des Grecs est « triomphal, sans les tristesses de la Passion comme à Rome », ainsi que le dit Mercenier [45], on préférera toujours un triomphe ambulant à un triomphe statique. Il est même utile que la marche s'effectue sur un trajet suffisant, et qu'on bénisse les palmes [46] ailleurs qu'à l'église principale, dès lors qu'on dispose de deux églises. Ce sont les processions trop courtes ou intérieures aux salles de culte qui apparaissent dépourvues de sens expressif et qui déplaisent justement à nos contemporains. Mais un sérieux effort pastoral pour rendre son intérêt à un ensemble aussi admirable serait plus fécond que tant d'autres dépensés pour trouver du nouveau.

*
* *

En terminant, cependant, nous devons corriger notre exorde : l'union magnifique des deux aspects, le triomphe et la Passion, en notre liturgie romaine des Rameaux, n'est pas due à un pur hasard. Ceux qui l'ont constituée peu à peu et ceux qui l'ont fixée ont senti qu'elle exprimait parfaitement l'identité, fondamentale et mystérieuse, dans le christianisme, de la Mort et de la Gloire.

Noële Maurice-Denis Boulet.

45. F. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, Amay, 1939.

46. Cette distinction des lieux est beaucoup plus expressive qu'un aller et retour. Par ailleurs, on pourrait, dans une éventuelle réforme, diminuer le nombre des oraisons de bénédiction, primitivement au choix du célébrant, ou le laisser du moins *ad libitum*.

LE JEUDI SAINT

Le plan de ce numéro de *La Maison-Dieu* consacré à la Semaine Sainte comportait une importante étude historique sur le jeudi saint. Cet article n'a pu être rédigé en temps utile. Le sujet à traiter était difficile, les spécialistes sont rares. Aussi, plutôt que d'offrir à nos lecteurs un travail hâtif et de seconde main, avons-nous préféré nous contenter de leur présenter une ensemble de textes liturgiques. Que les trois messes célébrées en Gaule au VII^e^ siècle, et dont nous trouvons encore des témoignages au X^e^, soient d'origine romaine ou non, elles constituent un document du plus haut intérêt pour pénétrer dans l'esprit du jeudi saint. Souvent nous sommes à court pour organiser des célébrations populaires au soir des jours saints. Les vieux textes des Sacramentaires et des Pontificaux sont encore aptes à guider la prière commune du peuple chrétien.

Notre présentation respectera l'ordre ancien, distinguant entre les prières sacerdotales contenues dans le Sacramentaire, les lectures prises dans le Lectionnaire et les chants puisés dans l'Antiphonaire.

Les formules des prières sont empruntées aux Sacramentaires romano-gallicans, dits *Gélasiens du VIII^e^ siècle*. Nous comptions donner celles du *Sacramentaire de Gellone*, encore inédit (Bibliothèque nationale, ms. lat. 12048)[1]. Mais, préfaces exceptées, leur texte ne diffère guère de celle du *Sacramentaire de Saint-Gall* (Saint-Gall, ms. lat. 348), publié par Mohlberg[2] que par une orthographe plus défec-

1. Le *Sacramentaire de Gellone* aurait été transcrit vers 770 à Flavigny, en Bourgogne. On pourra consulter à ce sujet M. Andrieu, *Quelques remarques sur le classement des sacramentaires*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 11, pp. 46-47.

2. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer*

tueuse. L'un et l'autre d'ailleurs ne font que reproduire dans l'ensemble le formulaire du Gélasien ancien (*Vat. Reginensis 316*).

Les lectures et les chants sont tirés du Missel-Pontifical dit *Pontifical de Poitiers* (Bibliothèque de l'Arsenal ms. lat. 332) dont Martène[3] a donné de larges extraits. Dom Wilmart attribue le manuscrit non à Poitiers mais à l'abbaye de Baulieu-sur-Dordogne[4], V. Leroquais pense plutôt à Saint-Pierre de Vierzon[5]. Mais l'un et l'autre sont d'accord pour le dater de la seconde moitié du IX[e] siècle; il est postérieur de quelques années à 864.

1. — Messe de la réconciliation des Pénitents

Prière sacerdotale

Collectes

On nous offre trois oraisons : les deux premières constituent des textes de rechange : la troisième devait vraisemblablement suivre *l'Oremus* qui précède l'offertoire :

Omnipotens sempiterne deus, da quaesumus uniuersis famulis tuis plenius atque perfectius omnia festi paschalis introire mysteria, ut incunctanter pia corda cognoscant quantum debeant de confirmata in Christo renascentium glorificatione gaudere. Per dominum nostrum.

Dieu tout-puissant et éternel, accordez, nous vous en prions, à tous vos serviteurs d'entrer plus pleinement et plus parfaitement dans tous les mystères de la Fête Pascale, afin que leurs cœurs religieux connaissent sans retard combien ils doivent se réjouir, en voyant confirmée la glorification de ceux qui renaissent dans le Christ. Par notre Seigneur.

Überlieferung, publié par Dom K. Mohlberg, seconde édition, Münster, 1939.

3. Ed. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres*, Anvers, 1663.

4. A. Wilmart, *Notice sur le Pontifical de Poitiers*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 4, pp. 48-81, et t. 5, pp. 159-163.

5. V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. I, Paris, 1937, pp. 263-270.

Alia. Concede credentibus misericors deus saluum de Christi passione remedium, ut humane fragilitatis et preterite culpae laqueis aeterno suffragio absoluantur. Per eundem.

Omnipotens sempiterne Deus, qui uitam humani generis pro nobis filio tuo moriente saluasti, presta quaesumus, ut in populi tui deuotione fructus proueniat gaudiorum. Per eundem dominum nostrum [6].

Seigneur miséricordieux, accordez aux croyants le remède qui puise sa force salvifique dans la Passion du Christ, afin que, par une faveur éternelle, ils soient déliés des liens de l'humaine fragilité et de la faute passée. Par le même.

Dieu tout-puissant et éternel, qui avez sauvé la vie du genre humain en faisant mourir pour nous votre fils, accordez-nous, nous vous en prions, que dans la consécration que vous fait de soi votre peuple, ce sacrifice porte des fruits de joie. Par le même notre Seigneur.

Prière sur les offrandes

Uirtutum celestium deus, de cuius gratie rore descendit, ut ad mysteria tua purgatis sensibus accedamus, presta quaesumus, ut in eorum tradicione solemniter celebranda tibi placitum deferamus obsequium. Per dominum nostrum [7].

Dieu des puissances célestes, de qui procède comme une rosée de grâce le fait que nous puissions accéder à vos mystères avec des sens purifiés; accordez-nous, nous vous en prions, de vous présenter, dans la célébration solennelle qui va nous les livrer, un hommage digne d'être agréé. Par notre Seigneur.

Prière eucharistique

VD. Cuius passione cuncta commota sunt, et eventum dominici vulneris elementa tremuerunt. Expavit dies non solida nocte, et suas tenebras mundus invenit. Stetit sub incerto lumine dies, inclausis

Il est vraiment digne... par le Christ notre Seigneur. Au moment de sa passion, tout a été ébranlé, et les éléments ont tremblé devant l'événement de la mort du Seigneur. Le jour s'est effrayé d'une nuit venue sans

6. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, nos 486, 487, 488.
7. *Ibid.*, no 496.

etiam lux ipsa visa est mori cum Christo. Ad hoc enim omnis claritas migravit in noctem, ne sacrilegium cernere videretur. Clauserat enim suos oculos caelum, ne in cruce aspiceret qui percussit : cuius dolore plaga nostra curata est, et lapsus nostros aliena ruina suscepit. Tremuerunt elementa mundi sub uno percusso, cuius vulnere captivitas resoluta est. Dum enim occiditur Christus, cuncta renata sunt; et dum moritur, omnia surrexerunt per ipsius majestatem, quem laudant Angeli [8].

qu'il ait été encore révolu et le monde a rencontré ses ténèbres. Le jour s'est maintenu sous une lumière incertaine; la lumière elle-même a semblé mourir avec le Christ. Toute la clarté a émigré vers la nuit pour ne pas sembler avoir assisté au sacrilège. Car le ciel avait fermé les yeux pour ne pas voir qui était frappé sur la croix : celui dont la douleur a guéri nos plaies, et dont l'effondrement a relevé nos chutes. Les éléments du monde ont tremblé sous un seul coup dont le choc a libéré notre captivité. En effet au moment où le Christ est tué, tout renaît; et au moment où il meurt, tout se relève par la majesté de celui que louent les Anges...

Postcommunion

Concede quaesumus domine, ut percepti noui sacramenti mysterium, et corpore sentiamus et mente. Per dominum nostrum Jesum [9].

Accordez-nous, Seigneur, nous vous en prions, de ressentir dans notre corps et dans notre âme le mystère du sacrement que nous venons de recevoir. Par notre Seigneur Jésus-Christ.

Lectures

Le pontifical de Saint-Pierre de Vierzon présente deux formulaires d'épîtres et d'évangiles.

Premier formulaire [10]

Lecture de l'épître du bienheureux Apôtre Paul aux Ro-

8. *Sacramentaire de Gellone*, n° 593.
9. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, n° 500.
10. Ed. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, l. IV, ch. XXII, p. 102.

mains : Frères, justifiés maintenant dans le sang du Christ, nous serons par lui préservés de la colère... le don de la grâce est une semence de justification (Rom., 5, 9-16).

Évangile selon saint Luc : En ce temps-là Jésus dit à ses disciples : Un homme avait deux fils... (Luc, 15, 11-32).

Deuxième formulaire [11]

Lecture de l'épître du bienheureux Apôtre Paul aux Corinthiens : Frères, si un seul est mort pour tous, tous aussi sont morts... c'est maintenant le temps favorable, c'est maintenant le jour du salut (2 Cor., 5, 14-6, 2).

Évangile selon saint Luc : En ce temps-là un pharisien invita Jésus à sa table... (Luc, 7, 36-50).

Chants

Le Pontifical de Vierzon a également retenu deux formulaires de chants. Toutes ses pièces sont empruntées à l'Antiphonaire Grégorien et appartiennent à notre *Graduale romanum*.

Premier formulaire [12]

Introït : *Redime me, Domine* au lundi de la deuxième semaine de Carême.

Graduel : *Benedicam Dominum* au douzième dimanche après la Pentecôte.

Trait : *Commovisti Domine* au dimanche de la Sexagésime.

Offertoire : *Benedicam Dominum* au lundi de la deuxième semaine de Carême.

Communion : *Dominus firmamentum meum* au quatrième dimanche après la Pentecôte.

Deuxième formulaire [13]

Introït : *Omnia quae fecisti* au jeudi de la Passion.

11. *Ibid.*, p. 103.
12. *Ibid.*, p. 102.
13. *Ibid.*, p. 103.

GRADUEL : *Protector noster* au lundi de la première semaine de Carême.

TRAIT : *Ad Te levavi* au troisième dimanche de Carême.

OFFERTOIRE : *Sperent in Te* au mardi de la Passion.

COMMUNION : *Laetabimur in salutari* au mardi de la quatrième semaine de Carême.

C'est dans le cadre de cette messe que se déroulaient les rites proprement dits de la réconciliation, rites dont le Pontifical romain a conservé le formulaire (Livre 3, 3). On en trouvera une excellente traduction, due à Mgr Rodhain, dans *l'Eglise éducatrice des consciences par le sacrement de Pénitence* [14].

2. — MESSE CHRISMALE

Prière sacerdotale

Collectes

Domine deus, qui in regenerandis plebibus tuis ministerium uteris sacerdotum, tribue nobis perseuerantem in tua uoluntate famulatum, ut dono gratie tue in diebus nostris et merito et numero sacratus tibi populus augeatur. Per.

Seigneur Dieu, qui usez du ministère des prêtres dans l'office de la régénération de vos peuples, accordez-nous de vous servir avec persévérance dans la fidélité à votre volonté, afin que par le don de votre grâce, le peuple qui vous est consacré augmente en ces jours et en mérite et en nombre. Par notre Seigneur.

Da nobis omnipotens deus remedia conditionis humane et sincero tractare seruitio et cum profectu salutis implere. Per.

Accordez-nous, Dieu tout puissant, d'appliquer dans un ministère loyal les remèdes de la condition humaine et de puiser dans leur accomplissement un progrès de notre salut. Par notre Seigneur.

14. *L'Église éducatrice des consciences*, Paris, 1952, p. 295-304.

Prière sur les offrandes

Huius sacrificii potentia domine quaesumus, et uetustatem nostram clementer abstergat et nouitatem nobis augeat et salutem. Per dominum nostrum Jesum[15].

Que la puissance de ce sacrifice, nous vous en prions, Seigneur, efface avec indulgence ce qui est vieux en nous, et qu'elle augmente la nouveauté et le salut. Par notre Seigneur Jésus-Christ.

Prière eucharistique

VD. Clemenciam tuam suppliciter obsecrare, ut spiritalis lavacri baptismo renovandis, creaturam chrismatis in sacramentum perfecte salutis viteque confirmes, ut sanctificationem unctionis infusa, corruptionis prime nativitatis absorta, sanctum uniuscuiusque templum acceptabilis vite innocens odor redoliscat; ut secundum constitutionis tue sacramentum, regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur. Per Christum dominum nostrum[16].

Il est vraiment digne... de supplier instamment votre clémence : qu'elle donne consistance à cette créature du Chrême afin d'en faire en plénitude un sacrement de salut et de vie pour ceux qui doivent être renouvelés dans le baptême du bain spirituel : que par l'effusion de la sainteté qui vient de l'onction, par l'engloutissement de la corruption attachée à la première naissance, l'odeur très pure d'une vie digne d'être acceptée de vous parfume le temple saint de chacun; que, conformément au sacrement que vous avez institué, ils soient remplis de la dignité royale, sacerdotale et prophétique, et revêtus du vêtement que leur a confié un don incorruptible. Par le Christ notre Seigneur.

15. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, nos 502, 503, 504.
16. *Sacramentaire de Gellone*, no 602. Cette préface se lit intégralement dans le Missel de Bobbio; cf. Mabillon, *Museum italicum*, Paris, 1734, t. I, p. 316.

Postcommunion

Concede quaesumus domine, ut perceptum noui sacramenti mysterium, et corpore sentiamus et mente. Per.

Accordez-nous, Seigneur, nous vous en prions, de ressentir dans notre corps et notre âme le mystère du sacrement que nous venons de recevoir. Par notre Seigneur.

Prière sur le peuple

Presta quaesumus domine, ut sicut de preteritis ad noua transimus, ita uetustate deposita sanctificatis mentibus innouemur. Per dominum[17].

Nous vous prions, Seigneur, de nous faire cette grâce : de même que nous passons de l'ancien au nouveau, qu'ainsi, après avoir déposé notre vétusté, nous soyons renouvelés dans nos âmes sanctifiées. Par notre Seigneur.

Lectures

Le Pontifical de Saint-Pierre de Vierzon nous fournit à nouveau un double formulaire de lecture[18].

Premier formulaire

Lecture du Prophète Isaïe : Ainsi parle Yahvé qui t'a fait : sois sans crainte, ô Jacob, mon serviteur... Un autre sera surnommé Israël (Isaïe, 44, 2-5).

Évangile selon saint Jean : En ce temps là Nicodème dit à Jésus : Rabbi, c'est de la part de Dieu, nous le savons, que tu es venu... Ce qui est né de l'Esprit est esprit. (Jean, 3, 2-6)

Deuxième formulaire

Lecture de l'épître du bienheureux Apôtre Jean : Mes bien-aimés, l'onction que vous avez reçue de Lui demeure

17. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, nos 510, 511.
18. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, l. IV, ch. xxii, p. 105.

en vous... pour que nous ne connaissions pas la honte d'être séparés de Lui lors de son Avènement (1 Jean, 2, 27-28).

Suite du Saint Évangile selon saint Jean : Et le Verbe s'est fait chair... le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui l'a révélé (Jean, 1, 14-18).

Chants[19]

Premier formulaire

Introït : *Sitientes, venite ad aquas* au samedi de la quatrième semaine de Carême.

Graduel : *Venite, filii, audite me* au mercredi de la quatrième semaine de Carême.

Trait : *Jubilate Domino* au dimanche de la Quinquagésime.

Offertoire : *Benedicite gentes* au mercredi de la quatrième semaine de Carême.

Communion : *Deus virtutum* au lundi de la Passion.

Deuxième formulaire

Introït : *Confessio et pulchritudo* au jeudi de la première semaine de Carême.

Graduel : *Timebunt gentes* du troisième dimanche après l'Épiphanie.

Trait : *Laudate Dominum omnes gentes* au samedi des Quatre Temps de Carême.

Offertoire : *Confessio* à la fête de saint Laurent (10 août).

Communion : *Domine Dominus noster* au lundi de la deuxième semaine de Carême.

Les rubriques du *Sacramentaire de Saint-Gall* concernant la place de la Consécration des Saintes-Huiles sont très intéressantes. Elles nous montrent qu'au VIII[e] siècle, en pays francs, la bénédiction de l'huile des malades et celle du saint chrême étaient liées à la formule *Per quem haec omnia bona creas* de la fin du Canon.

Avant de dire *Per quem haec omnia, Domine*, tu bénis

19. *Ibid.*, p. 105.

l'huile devant servir pour les malades ou pour le peuple, en disant ces paroles : *Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum Paraclitum ad caelis... in nomine Domini nostri Jesu Christi. Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas...* jusqu'à *per omnia saecula saeculorum.*

Ensuite un diacre offre une autre huile à bénir et tu dis : *Dominus vobiscum...* (suit le formulaire de la bénédiction du Saint-Chrême). Cela étant terminé, venant au devant de l'autel, tu dis : *Oremus. Praeceptis salutaribus moniti* et ensuite l'oraison dominicale.

L'huile des catéchumènes n'est bénite qu'à la fin de la messe, après l'oraison sur le peuple[20].

3. — Messe du soir « ad missam sero »

La Messe du soir, commémorative de la Sainte Cène, possède le même formulaire que notre unique messe actuelle du Jeudi-Saint. Notons toutefois que le Pontifical de Vierzon lui attribue un Trait, le chant du psaume 47 *Magnus Dominus et laubilis nimis* en entier, et qu'à la suite du Gélasien ancien le *Sacramentaire de Gellone* lui a conservé une longue préface développant le thème de la trahison de Judas. Cette préface devait passer ensuite dans les Grégoriens du X^e^ siècle.

Aeterne Deus. Per Christum Dominum nostrum. Quem in hac nocte inter sacras epulas increpantem, mens sibi conscia traditoris ferre non potuit. Sed apostolorum relicto consortio sanguinis pretium a Judaeis accepit, ut vitam perderet quam distraxit. Cenavit igitur hodie proditor mortem suam, et cruentem manibus panem de manu Salvatoris exiturus accepit, ut saginatum cibo major poene constringerit, quem nec superna pietas ab

Il est vraiment digne... par le Christ notre Seigneur qui, en cette nuit, au cours du repas sacré, apostropha Judas; mais celui-ci, dans la conscience de sa trahison, ne put supporter le reproche. Abandonnant la communauté des apôtres, il reçut des Juifs le prix du sang, en sorte qu'il perdit la vie qu'il avait brisée. C'est donc aujourd'hui que le traître mangea sa propre mort, lorsque, sur le point de sortir, il reçut le pain de la main du Sauveur dans ses mains sanglantes : un châtiment plus

20. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, n^os^ 507, 513.

scelere revocaret. Patitur itaque Dominus noster Jesus Christus Filius tuus, cum hoste novissimo participare convivium, a quo se noverat continuum esse traditurum, ut exemplum innocencie mundo relinqueret, et passionem suam pro saeculi redemptione suppleret. Pascit igitur mitis Deus barbarum Judam et sustinet in mensam crudelem conviviam donec de suo laqueo perderet, qui de magistri sanguine cogitaret. O Dominum per omnia patientem! O agnum inter suas epulas mitem! Adhuc cibum ejus Judas in hore ferebat, et ad lenienda[21] membra ejus Iudeus[22] carnifices advocabat. Sed Filius tuus Dominus noster tanquam pia hostia, et immolari se tibi pro nobis patienter permisit, et peccatum quod mundus commiserat, relaxavit. Per ipsum, te, domine suppliciter deprecamur, supplici confessione dicentes[23].

grand accablerait celui qui avait été saturé de nourriture et que même le don d'un aliment sacré n'avait pas écarté de son crime. C'est pourquoi notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils souffre de prendre un dernier repas avec l'ennemi dont il savait qu'il allait aussitôt être brisé par lui : il donnerait ainsi au monde un exemple d'innocence et accomplirait sa passion pour le rachat de la création.

Le doux Seigneur nourrit donc le violent Judas et le saint supporte son cruel convive, en attendant que se pende celui qui avait discuté du sang de son maître. O Seigneur patient en toutes choses ! O Agneau plein de douceur dans son banquet ! Jusdas portait encore sa nourriture à la bouche et déjà il appelait les persécuteurs juifs pour déchirer ses membres. Mais ton Fils notre Seigneur, comme une victime sainte, accepta avec patience de s'immoler à toi pour nous, effaçant le péché que le monde avait commis. C'est par lui que nous te prions humblement, Seigneur, pour proclamer dans une humble louange : Saint, Saint, Saint est le Seigneur.

Laissons ces textes sans commentaire. Dans leur richesse, leur exubérance parfois, ils n'ont besoin d'aucune aide pour développer tout le contenu spirituel du jour que le moyen âge devait appeler le *Natale calicis* et dont la troisième messe inaugure en toute vérité le Triduum pascal.

Pierre Jounel.

21. Lire *lanienda*.
22. Lire *Judeos*.
23. *Sacramentaire de Gellone*, n° 620.

LE REPOSOIR DU JEUDI SAINT

Pour bien des fidèles, — ne faut-il pas dire pour la très grande majorité des fidèles ? — le jeudi saint, c'est d'abord et c'est peut-être uniquement le reposoir. En contraste avec ce fait d'expérience immédiate, il est curieux de le constater, l'effort de rénovation liturgique semble se défier du reposoir; dans *Le Guide dans l'Année liturgique*, Dom P. Parsch y consacre une dizaine de lignes, et encore pour souligner surtout le « vide de l'église » après la messe du jeudi saint; dans son admirable *Mystère pascal*, le P. Bouyer traite le sujet en une page, — il est vrai très dense. Dans une revue liturgique de haute tenue, un moine bénédictin écrit l'an dernier tout un article sur le jeudi saint, et passe strictement sous silence la procession et la réposition des saintes espèces. Dans un rapport très suggestif présenté à la Semaine théologique de Linz[1], le R. P. Löw, envisageant les répercussions possibles d'une réforme de la liturgie du *Triduum Sacrum*, paraît accepter allégrement la disparition presque totale du reposoir, du moins sous la forme à laquelle nous sommes accoutumés. Faut-il penser en effet que, le reposoir du jeudi saint ayant été ajouté tardivement, une célébration rénovée du triduum pascal devrait l'éliminer ou tout au moins le réduire à la plus simple proportion possible ?

En fait, une telle question ne se pose pas. Nous n'avons pas à recréer la liturgie, nous avons à l'accepter docilement, telle que l'Eglise nous la propose : le reposoir du jeudi saint est prévu formellement par les rubriques, et même assez minutieusement réglementé. Mais on peut se

1. Traduction française dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, 1954, n° 1, Carême 1954, pp. 9-21.

demander, et on doit le faire, si la place que tient le reposoir dans la piété des fidèles correspond à la lettre et à l'esprit des prescriptions liturgiques. Le fait de la dévotion populaire au reposoir est incontestable, et tout effort de pastorale liturgique doit en tenir compte; encore faut-il commencer par interpréter correctement ce fait, et c'est chose singulièrement malaisée. Il faudrait pour cela mener à bien deux enquêtes, la première ferait l'histoire du reposoir, non pas pour revenir à des formes prétendûment plus valables parce que plus anciennes, mais tout simplement (et c'est capital) pour pénétrer le sens profond des rubriques actuelles. Et une telle recherche se heurte à de grosses difficultés; des études de détail, des monographies remarquables ont déjà paru [2], mais l'histoire d'ensemble reste à faire. La plus grande difficulté provient de la multitude des documents et de l'immense variété des usages, dans le temps et dans l'espace, même si l'on se limite au rite romain proprement dit. A. Baumstark notait déjà la « multiplicité de formes nationales et régionales qu'a revêtues le rite romain au cours du moyen âge » : or ce qui est vrai du rite romain en général l'est plus encore des cérémonies de la Semaine Sainte, en raison de leur caractère unique dans l'année, aussi ne faut-il pas parler ici de variétés nationales ou régionales, mais presque de variétés locales; dans la même ville, les usages pouvaient différer d'une église à l'autre suivant qu'elle était cathédrale, collégiale, monastique ou paroissiale. De plus, ces usages ont considérablement évolué durant toute la période où la liturgie a été création vivante, c'est-à-dire au moins jusqu'à la codification consécutive au Concile de Trente, et leur évolution ne s'est pas faite dans un sens rectiligne. Il faudrait néanmoins arriver à classer tous ces documents, à voir les constantes, en les dégageant des interprétations erronées qui ont pu paraître dominantes à tel ou tel moment.

La seconde enquête est tout aussi difficile à conduire. Il s'agirait de définir exactement et d'apprécier à sa juste

2. On peut citer, parce que facilement accessibles, les articles de G. Malherbe dans le *Bulletin paroissial et liturgique*, notamment 1930, pp. 85-96, ou dans *Questions paroissiales et liturgiques*, 1929, pp. 1 sq. Ces articles sont malheureusement un peu tendancieux, l'auteur veut à tout prix justifier la conception reposoir-tombeau.

valeur, en dehors de tout à priori, sentimental ou autre, le courant de piété qui se manifeste chaque année autour des reposoirs. Là encore, la variété est infinie, et le danger est grand de se laisser prendre aux apparences. Il ne suffit pas de compter les visiteurs qui défilent devant tel reposoir, ni même les adorateurs qui viennent prier pendant les heures nocturnes; il ne suffit pas de s'extasier devant le nombre de ceux (il serait plus exact peut-être de dire de celles) qui viennent à l'église, pas plus qu'il ne faut se contenter de stigmatiser le brouhaha ou le désordre occasionnés par ce va-et-vient incessant. Il faut tâcher de voir *qui* sont ces visiteurs ou ces adorateurs, de se rendre compte de la valeur spirituelle de leur démarche; il faut aller plus loin et se demander si leur piété, même très solide, tend à les faire entrer dans la célébration vraie du mystère pascal. Une telle enquête ne peut être menée que par chaque curé pour sa propre paroisse, et ne peut aboutir que si le pasteur fait preuve de beaucoup de sagacité et de prudence.

On ne s'étonnera donc pas si, faute d'éléments de départ suffisamment précis, cet article pose plus de questions qu'il n'apportera de réponses. Il aurait atteint son but s'il provoquait une réflexion pastorale sérieuse. D'ailleurs, même en restant dans les généralités, et sous réserve de vérifications, les données dont on dispose peuvent suffire, semble-t-il, pour permettre d'esquisser les grandes lignes d'une rénovation pastorale et liturgique que nous proposerons en conclusion.

I. — Les origines du reposoir

A l'origine, la réserve des Présanctifiés pour la communion du vendredi saint n'était qu'un cas particulier de la conservation des espèces eucharistiques et ne donnait pas lieu à un cérémonial particulier. Les *Ordines Romani*, par exemple, se contentent de la mentionner, sans décrire de rite de réposition : *reservantur sancta usque in crastinum, reverenter reservantur, servat de sacramento in crastinum in corporali*; l'un des plus récents, l'*Ordo XV*, indique simplement, à propos de l'office du vendredi saint, que les

sancta sont conservés dans un *armariolum seu cophinus;* l'*Ordo XII* parle de la *capsula* contenant les *sancta* et que le plus jeune cardinal prêtre porte à la procession stationale du vendredi. Les anciens coutumiers monastiques recensés par Martène sont tout aussi sobres; plusieurs d'entre eux décrivent, il est vrai, une procession des présanctifiés à la fin de la messe du jeudi saint : les saintes espèces, enveloppées dans un corporal, ou enfermées dans un calice précieux, sont portées par le célébrant, accompagné de thuriféraires et de céroféraires, dans une armoire, située à proximité de l'autel. Devant cette armoire, un ou deux cierges, ou des lampes, brûleront sans arrêt jusqu'au lendemain. Le missel des Chartreux veut que le célébrant dépose la sainte réserve dans le tabernacle de l'autel, où il la reprendra le lendemain, sans aucune cérémonie, au moment de la communion. Jusqu'au XVII[e] siècle, les Prémontrés sont restés fidèles à l'ancien usage et ont conservé la sainte réserve dans une armoire proche de l'autel, avec pour luminaire une seule lampe. Dans tout cela, il n'est pas question d'une adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, et il ne semble pas qu'on ait attaché la moindre signification symbolique à un rite qui se justifiait simplement par une raison d'utilité pratique.

Mais le moyen âge va donner à ces rites des développements qu'il serait extrêmement intéressant — et difficile — d'analyser, en tâchant d'évaluer surtout leur importance réelle : en quelles régions ont-ils pris naissance, quelle en a été la popularité, la diffusion territoriale, combien de temps ont-ils été pratiqués ? Il semble que l'évolution se soit faite principalement sous l'influence de deux facteurs : d'une part, les rites d'ensevelissement de la croix, le vendredi saint, — d'autre part, le développement du culte eucharistique (élévation, saluts du Saint-Sacrement, désir de voir l'hostie, etc.).

On lit, dès le XI[e] siècle, dans un sacramentaire originaire de la région d'Albi, l'indication suivante : « Que le Corps du Seigneur soit mis en réserve la cinquième férie en mémoire de sa sépulture, et consommé par les fidèles la férie sixième, cela symbolise bien que les fidèles l'ensevelirent ce jour-là. » Cette tendance à voir dans la réposition du jeudi saint un symbole de la mise au tombeau va se déve-

lopper durant tout le moyen âge, et cela très probablement sous l'influence d'une autre cérémonie, non strictement liturgique celle-là : l'ensevelissement de la croix le vendredi saint. Le plus ancien témoin de cette « paraliturgie » paraît être la *Regularis Concordia*[3] *de saint Ethelwold*, coutumier rédigé entre 965 et 975 pour les monastères bénédictins d'Angleterre (texte souvent cité par les historiens de la littérature médiévale comme par les historiens de la liturgie). Après l'adoration de la croix, et avant la communion du célébrant et des fidèles, les diacres vont solennellement *ensevelir* la croix dans une sorte de sépulcre, *assimilatio sepulcri*, après l'avoir enveloppée dans un linceul; la croix sera gardée là avec grand respect jusqu'au matin de Pâques, et pendant la nuit quelques moines y monteront la garde en chantant des psaumes. Le dimanche de la Résurrection, à la fin des matines, entre le troisième répons et le *Te Deum*, se célèbre une autre paraliturgie, le *ludus paschalis* : trois moines viennent visiter le tombeau et découvrent qu'il est vide, les sacristains ayant, avant l'office, retiré la croix qui avait été ensevelie le vendredi. Il est intéressant de noter que la *Regularis Concordia* ne parle pas d'un ensevelissement de la sainte réserve, ni d'une adoration devant ce qui serait un reposoir. Il indique seulement que, le jeudi saint, on distribue la communion aux frères et aux fidèles, en ayant soin de mettre en réserve tout ce qui sera nécessaire pour que tous puissent communier le lendemain. Il est curieux aussi de noter que l'adoration nocturne de la croix a précédé l'adoration du Saint-Sacrement.

Des rites analogues d'ensevelissement de la croix sont attestés également en France, en Allemagne, en Italie, aux XII^e^, XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Ici ou là, on « ensevelit » non seulement la croix, mais avec elle le Saint-Sacrement. Ailleurs, on dépose dans un « sépulcre » la sainte réserve seule. Et, le dimanche de Pâques, une procession de la croix, ou une procession du Saint-Sacrement, symbolisait la résurrection du Seigneur. Ces jeux scéniques, très évo-

3. Cf. Dom J. Leclercq, *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*, in *Études de pastorale liturgique*, Paris, 1944, pp. 156 sq.

cateurs, ont disparu de la liturgie presque complètement, — encore qu'ils aient survécu jusqu'à nos jours en certaines régions d'Europe ; mais ils ont fortement influé sur le développement des rites similaires de la réposition des présanctifiés le jeudi saint, et sur le symbolisme qu'on y a attaché peu à peu.

Le missel ambrosien de 1669, par exemple, souligne que la sainte Eucharistie est conservée pour la communion du lendemain, *et pro sepultura Domini repraesentanda.* Le missel mozarabe, dit *Missale mixtum*, édité par le cardinal Ximénès et reproduit dans Migne, P.L., tome 85, décrit minutieusement un rite de réposition qui a tous les caractères d'un ensevelissement :

> Après la communion, le célébrant purifie le calice, y met la pale dont on le recouvre, y dépose le Corps du Seigneur, et met sur le calice une autre pale sur laquelle il place la patène, puis recouvre le tout d'un grand voile. Précédé du chœur, des cierges et de l'encens, le prêtre porte alors le Corps du Seigneur au *monumentum*... Il le met dans le *monumentum* avec la croix, le missel ou la bible, l'encensoir sans les braises, la navette avec l'encens et la sonnette. Il encense alors le *monumentum* avec un autre encensoir et le ferme soigneusement avec deux clés et un double sceau de cire rouge. Et il faut que sans discontinuer une lumière brille devant le sépulcre (*sepulcrum*). Et après que le Seigneur a été enseveli et que le *monumentum* a été fermé, le prêtre avec ses ministres retourne à l'autel.

Il est donc hors de doute qu'un courant très fort a existé durant tout le moyen âge, tendant à voir dans la réserve des présanctifiés un symbole de la mise au tombeau du Seigneur au soir du vendredi saint. Mais il serait abusif de conclure que ce symbolisme a été universellement accepté ; les liturgies monastiques ont résisté, et probablement aussi nombre de liturgies locales. Et il est évident que cette évolution est due à l'influence des paraliturgies d'ensevelissement de la croix : on ne peut donc pas y voir légitimement un développement logique de la liturgie antique. Ce serait faire preuve d'archéologisme et tomber sous le coup des réprobations de l'encyclique *Mediator*, que de vouloir revenir à la simplicité dépouillée des *Ordines Romani* pour

la réserve des saintes espèces; mais ce serait tout aussi « archéologisant » de vouloir restituer à la procession du jeudi saint une allure funèbre, sous prétexte qu'elle l'a eue ici ou là pendant quelques centaines d'années.

Une autre influence s'est d'ailleurs exercée, et dans un sens tout différent. Le désir de voir l'hostie, les développements de la piété eucharistique à la fin du moyen âge ont contribué à donner à la procession du jeudi saint un caractère triomphal et à faire du reposoir un « trône », — ou, comme on dit encore en certaines régions de France, un « paradis », — beaucoup plus qu'un sépulcre. La liturgie elle-même a entériné cette influence : au lieu de l'antienne *Hoc Corpus* (communion du dimanche de la Passion), mentionnée dans plusieurs documents anciens, on chante maintenant à la procession l'hymne *Pange lingua* de la Fête-Dieu.

A partir du Concile de Trente et de la contre-Réforme le caractère triomphal du reposoir va encore s'accentuer, et la journée du jeudi saint va ressembler de plus en plus à une journée d'adoration perpétuelle; Martène [4] remarquait déjà que les anciens se montraient particulièrement sobres dans les rites de réposition du jeudi saint, mais que maintenant on déploie le maximum de solennité, pour réparer les injures dont les hérétiques se rendent coupables à l'endroit de la sainte Eucharistie. Les liturgistes français du XVII[e] et du XVIII[e] siècles iront encore plus loin : le missel de Paris prévoit, avant le départ de la procession, et de nouveau à l'arrivée du reposoir, une véritable bénédiction du Saint-Sacrement; et le missel lyonnais de Montazet, réimprimé à la Restauration sur ordre de Mgr de Pins, veut que la sainte hostie soit conservée non pas dans un calice, mais dans l'ostensoir, — recouvert, il est vrai, d'un voile fin. C'est le pendant exact de la rubrique du *Missale mixtum* : dans les deux cas, un courant extérieur à la liturgie et issu de la dévotion privée aboutit à une consécration rubricale.

4. « *Obiter hic observabis quam simplices fuerint veterum ritus in recondenda S. Eucharistia. Nostris vero temporibus pia fidelium devotio,* ad resarciendas aliquo modo illatas a nefandissimis haereticis SS. Sacramento injurias, *cum summa rituum pompa ad praeparatum quam ornate fieri potest oratorium illud deducit : ita variant pro diversis rationibus ecclesiastici ritus.* »

II. — Le sens du reposoir

Mais le rite mozarabe n'est que celui d'une Eglise particulière, et les missels néo-gallicans, sans mériter les invectives passionnées de Dom Guéranger, ont parfois tenté des innovations discutables. Les livres authentiques de la liturgie romaine n'acceptent pas officiellement les interprétations symboliques, et il importe d'y insister si l'on veut mettre en lumière la vraie place du reposoir dans la liturgie du jeudi saint. Si une poussée populaire s'est fait sentir, qui tendait à voir dans le reposoir un tombeau, et qui est demeurée vivace en certaines régions, au moins pour le vocabulaire, les textes officiels la réprouvent. Il y a eu, en sens inverse, une tendance à faire du reposoir l'occasion d'une adoration solennelle du Saint-Sacrement : la liturgie ne s'y oppose pas, la favorise même, mais en la maintenant soigneusement à sa place, nettement secondaire.

La pratique actuelle est, en effet, codifiée par quatre textes : les rubriques du missel romain, celles du cérémonial des évêques, celles du *Memoriale Rituum* à l'usage des petites églises, et l'instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements en date du 26 mars 1929.

On lit dans le missel [5], après la postcommunion du jeudi saint : « *Hodie paretur locus aptus in aliqua Capella Ecclesiae, vel Altari : et decenter quoad fieri potest ornetur cum velis et luminibus : ubi calix cum Hostia ut supra reservata reponatur.* » Suit la description de la procession; arrivé au reposoir, le diacre reçoit du prêtre le calice et « *ponit illum primo super altare, ubi a sacerdote genuflexo incensatur, ut supra, deinde reponit in capsula* ». Le cérémonial des évêques [6] s'exprime ainsi : « *Praeparandum igitur, ornandumque erit aliquod sacellum intra Ecclesiam, quo pulchrius magnificentiusque poterit, multis luminibus ornatum, in quo post missam illius diei recondendum sit sanctissimum Sacramentum; et in eo, altare cum sex candelabris accereis.* » Un peu plus loin, on précise que le

5. *Missale Romanum*, in Cena Domini, rubr. propr.
6. *Caeremoniale Episcoporum*, lib. II, cap. XXIII.

calice sera enfermé dans une *capsula*. Le *Memoriale Rituum* reprend les mêmes prescriptions [7], en les simplifiant pour les adapter aux petites églises, et en précisant que le reposoir doit être orné de tentures précieuses à l'exclusion de tentures noires; on y peut mettre des lumières et des fleurs, mais non pas des reliques ou des images des saints; la *capsula* doit être munie d'une serrure fermant à clé.

L'instruction du 26 mars 1929 « *de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo sacrifico missae et in Eucharistiae sacramento distribuendo et asservando* [8] » se présente, d'après son titre même, comme une réaction contre certains abus. Le paragraphe relatif à la conservation de la sainte Eucharistie pendant les trois derniers jours de la semaine sainte est significatif à cet égard. On doit conserver la sainte réserve « *in sacello intra Ecclesiam, quo pulchrius fieri poterit ornato luminibus, velis, non nigris tamen aut lugubribus, et floribus, sine reliquiis aut imaginibus sanctorum vel Beatissimae Virginis et S. Joannis evangelistae, remotisque statuis scenas Passionis repraesentantibus. Capsula autem seu arca ubi calix cum S. Hostia est reponendus, ita sit confecta ut calix adorantibus nullimodo pateat, et obseretur clave; super ostiolo capsulae sigilla apponi non licet* ». Les évêques pourront toutefois tolérer la coutume d'exposer des images de la Passion, là où cette coutume existe, mais en prenant grand soin de ne pas laisser s'implanter des coutumes nouvelles. Un peu plus loin le rédacteur de l'Instruction exprime non moins nettement quoique indirectement l'hostilité de la Congrégation envers tout symbolisme funèbre, en employant à deux reprises le mot même de *sepulcrum*, mais soigneusement mis entre guillemets.

Il ressort de ces quatre documents que le reposoir est essentiellement un autel avec tabernacle fermant à clé. Cet autel et surtout, semble-t-il, les alentours de l'autel doivent être décorés le mieux possible, avec « beauté, décence, magnificence ». Mais tout ornement qui tendrait à faire prendre le reposoir pour un tombeau est rigoureusement proscrit, la coutume contraire n'étant que tolérée *ad duri-*

7. *Memoriale Rituum* : De feria V in Cena Domini, cap. I.
8. *Actes de S. S. Pie XI*, édition Bonne Presse, t. V, pp. 228-246.

tiam cordis. De même, il s'agit d'une réposition du Saint-Sacrement et non pas d'une exposition : le calice contenant la sainte réserve, soigneusement voilé, doit en outre être enfermé dans un tabernacle et non pas exposé à la vue des fidèles. Si l'on veut bien se souvenir que le *Memoriale Rituum* a été révisé en 1920 et que l'Instruction est de 1929, on comprendra que ces textes sont encore plus éloquents par ce qu'ils ne disent pas que par ce qu'ils disent : les rédacteurs n'ignoraient pas les coutumes qu'ils ont refusé de « canoniser », ils savaient très bien qu'en Italie, et en général dans les pays méditerranéens, le reposoir est appelé sépulcre et que, « en différents endroits, ce mot a conduit le peuple, je ne dirai pas à des abus, mais à des usages très curieux », ils savaient aussi qu'en d'autres pays (France, Belgique, Pays-Bas) le reposoir ne ressemble guère à un autel, — dans certaines régions flamandes on l'appelle *jardin*, ce qui en dit long sur la manière dont il est conçu! En présence de ces proliférations indiscrètes, la liturgie maintient fermement la destination première et seule vraie du reposoir : un tabernacle pour conserver la sainte réserve en vue de la communion du lendemain, — exactement comme dans les *Ordines Romani*. Et elle accepte et encourage ce qu'il y a de plus positif dans l'apport du moyen âge et de la période posttridentine, la splendeur du culte rendu à l'Eucharistie. Mais elle fait nettement comprendre du même coup que cette adoration du Saint-Sacrement dans la journée et la nuit du jeudi saint n'est pas « comme les autres » et qu'elle doit être informée par le mystère de la Cène, tel que l'expriment les autres fonctions liturgiques de ce jour, — messe, *mandatum* notamment.

III. — La visite du reposoir

Dans bien des paroisses de France, pour ne parler que de notre pays, le reposoir est loin de correspondre aux descriptions du cérémonial des évêques ou du missel. Le plus souvent, c'est une véritable construction, plus ou moins compliquée, dont la mise en place absorbe le plus clair de l'activité du curé ou du vicaire dès le lundi ou le mardi

saint, — à moins qu'on n'en charge, moyennant honnête rétribution, les entrepreneurs de Pompes funèbres. L'ornementation en est faite, certes, *quam magnificentius;* mais pour ce qui est de *decenter* et de *pulchrius*, c'est, hélas! une autre affaire! Il est fréquent que le tabernacle soit remplacé par un simple baldaquin, ou un « trône d'exposition », ou un coffret à parois vitrées, — et à une hauteur telle que le diacre ou le prêtre chargé d'y déposer la sainte réserve doit se livrer à une escalade parfois dangereuse. Il est certes des églises où l'on fait preuve à la fois de bon goût et de fidélité aux lois liturgiques, mais il faut bien reconnaître qu'elles sont en minorité.

Les fidèles viennent-ils adorer le Saint-Sacrement dans la journée du jeudi saint ? La réponse précise à cette question exigerait, nous l'avons dit, une enquête minutieuse. Qu'il soit permis de citer deux témoignages, l'un et l'autre certainement très sincères, et objectifs; leur simple rapprochement montre combien la situation est difficile à analyser. Un curé de paroisse bourgeoise de Paris note : « De jour, beaucoup de visiteurs; de nuit, nombre suffisant d'adorateurs, mais se raréfiant à cause des départs en vacances; atmosphère du reposoir très recueillie; dans la journée, hélas! on fait encore baiser le crucifix dévoilé. La visite des *tombeaux* est pour une foule de gens l'occasion d'une prière, et quelquefois d'une confession. Les églises voient une circulation ininterrompue... La masse a besoin ce jour-là de s'accrocher à quelque chose d'extraordinaire, à la fois brillant et, en partie, angoissant. Il faut répondre à ce besoin religieux, si imparfait qu'il soit. » En sens diamétralement opposé, un vicaire de sous-préfecture (exactement, l'unique vicaire de l'unique paroisse d'un gros bourg industriel) : « Le reposoir est majestueux par la taille et remarquable par le mauvais goût de son ornementation, style 1900. Les visiteurs sont peu nombreux : mères de famille, retraités, « pieuses personnes », seules personnes libres dans la journée. Commerçants et travailleurs qui voudraient venir en sont bien empêchés : on rentre à l'usine à sept heures, on en sort à dix-huit heures trente, moins le temps, à midi, d'un repas rapide, comme tous les jours. L'adoration permanente est assurée par les religieuses et quelques âmes pieuses, de plus en plus rares. Après le sermon du soir,

les portes sont immédiatement et rigoureusement fermées. »

Il est indéniable, en effet, que dans les églises de grandes villes il y a, du moins dans l'après-midi, un va-et-vient incessant de visiteurs; il est non moins certain qu'il y a à peu près en permanence des personnes pieuses qui vraiment adorent le Saint-Sacrement. Mais il ne faut pas s'en tenir, si l'on veut avoir une vue exacte de la réalité, à des réactions sentimentales, ni à des évaluations numériques. L'optimiste s'enthousiasmera devant la foule des mamans qui viennent conduire les petits enfants devant le « petit Jésus »; le grincheux, exaspéré par le bruit des pas et des chuchotements, sera fort tenté de ne voir là que désordre et agitation. Ils ont tort l'un et l'autre, et ils ont pourtant raison! Il faut bien reconnaître que, pour beaucoup de gens, la visite des reposoirs est une promenade, vaguement pieuse, — prétexte pour arborer les premières toilettes de printemps; on tâche de voir le plus de reposoirs possible, on s'intéresse surtout aux fleurs, à la décoration, on fait des comparaisons, le tout entrecoupé d'un « petit bout de prière » de-ci, de-là. Il faut bien reconnaître aussi que, même là où les entreprises et les administrations donnent partiellement congé le jeudi saint après-midi, les gens qui travaillent — et c'est en France la majorité — ne participent guère à ces visites. En revanche, il y a certainement un mouvement de piété eucharistique, peut-être imparfait, peut-être mal orienté, qui se manifeste ce jour-là, et ce jour-là seulement. A ce propos, on remarquera que, dans bien des régions, et principalement en ville, le reposoir du jeudi saint est plus populaire que la procession de la Fête-Dieu; et pourtant, la Fête-Dieu a été instituée à cause précisément de la difficulté qu'il y avait à honorer dignement la sainte Eucharistie au jour anniversaire de la dernière Cène, en raison de l'austérité du triduum pascal. Mais parmi les visiteurs, et même parmi les adorateurs « sérieux » du jeudi saint, combien y en a-t-il qui ont conscience de participer à la célébration du mystère pascal ? Ne vient-on pas adorer le Saint-Sacrement exactement comme on le ferait au jour de l'adoration perpétuelle ? La piété n'est-elle pas centrée tout simplement sur la Présence Réelle, sans référence aucune au mystère de la Cène et de la Croix ? Il est impossible de répondre à priori à ces ques-

tions, mais une enquête sérieuse et précise paraît indispensable si l'on veut estimer à sa juste valeur la piété populaire du jeudi saint.

Et il ne faut pas tenir compte uniquement des églises de grandes villes, — nous entendons ici par grandes villes celles qui comptent au moins quatre ou cinq églises paroissiales. Il y a les paroisses rurales. Et là, c'est tout différent. Dans telle paroisse de pays encore chrétien, le curé arrive à organiser un roulement d'adorateurs, en assignant une heure aux habitants des différents hameaux. Dans telle autre paroisse moins fervente, il ne peut y parvenir; et, en pays déchristianisé, le curé est pratiquement seul adorateur... Il y a aussi les paroisses sans curé résidant : les exigences d'une partie de la population peuvent amener le prêtre chargé de les desservir à se plier à des pratiques parfaitement contraires aux rubriques et au bon sens; dans les dessertes, où la messe n'est pas célébrée ce jour-là, il y aura tout de même un « reposoir », avec un nombre minime d'adorateurs, et une réunion le soir.

Il faut bien aussi parler des abus. Le P. Fontaine en a stigmatisé un naguère, dans la brochure *Triduum pascal*; à savoir l'usage de déposer sur une table, devant le reposoir, un crucifix dévoilé avec un plateau, pour inviter discrètement les visiteurs à déposer leur offrande après un baiser furtif au bois de la croix. Et dans telle paroisse de très grande ville on a trouvé mieux : le reposoir reste en place, avec fleurs et luminaire (mais sans la sainte réserve, évidemment), durant toute la journée du vendredi saint, uniquement pour justifier la présence dudit crucifix et dudit plateau; il est difficile de voir là autre chose qu'invitation inconsciente à quelque chose qui ressemble fort sinon à l'idolâtrie, à tout le moins à la superstition. Autre abus, les chapelles où l'on ne célèbre pas les fonctions du triduum pascal et où cependant on installe un reposoir, — à moins qu'on ne « transforme » l'autel majeur en reposoir, pratique absolument contraire aux lois liturgiques, et pourtant courante, par exemple, il y a quelques années... dans un grand séminaire, où ledit reposoir était maintenu le vendredi saint « pour satisfaire la dévotion eucharistique des religieuses de la maison ».

Il est bien difficile de se dégager des impressions, con-

tradictoires, que suscite le spectacle des églises, rurales ou citadines, dans l'après-midi du jeudi saint; aussi serait-il très souhaitable que chaque curé fasse, le plus sereinement possible, un examen de conscience de sa paroisse sur ce point particulier. A première vue, il semble que le résultat de cette enquête objective serait une invitation à ne pas majorer la portée profonde de la dévotion au reposoir.

Dans la plupart des paroisses, les fidèles sont convoqués le soir à un office dont la structure et l'inspiration varient beaucoup d'une région à l'autre, et même d'une église à l'autre. Le C.P.L. a donné naguère de précieuses indications sur l'organisation de ce genre d'offices; il semble bien que la majorité des curés s'en tient encore aux schémas traditionnels. Le plus souvent, c'est essentiellement un long sermon sur l'Eucharistie, coupé de trois ou quatre cantiques « populaires »; ailleurs, la réunion prend plutôt l'allure d'une heure sainte; ailleurs encore, après le chant du *Stabat*, on prêche sur l'Agonie et la Passion, on fait même vénérer la relique de la vraie croix. Très variable aussi la densité de l'assistance : ici, l'église est comble alors que le sermon de la Passion du lendemain ne rassemblera que quelques fidèles; là, l'assistance est squelettique alors qu'on se presse en foule au chemin de croix du vendredi saint. Mais, sauf louables exceptions, on peut bien dire que cet exercice n'a en général qu'une relation fort lointaine avec le mystère pascal. Le centre d'intérêt en est surtout la Présence Réelle; dans bien des églises, les chaises des assistants sont toutes orientées ce soir-là vers le reposoir pendant la durée de la cérémonie, l'autel majeur est complètement délaissé. Nous ne pouvons tirer de ces faits, répétons-le, que des impressions, et une enquête sérieuse serait indispensable pour en vérifier le bien-fondé.

Là où on a pu la maintenir, l'adoration nocturne est parfaitement recueillie; mais il est bien difficile de la réaliser. A la campagne, la dispersion des hameaux est un gros obstacle. En ville, cette difficulté n'existe pas; il n'en reste pas moins que le vendredi comme le jeudi sont jours ouvriers, et on ne peut guère demander à des travailleurs de sacrifier une nuit de plus, si on les invite déjà à participer nombreux à la veillée pascale.

IV. — Le reposoir dans la pastorale du jeudi saint

Besoin religieux réel quoique imparfait d'une « masse » de fidèles peu pratiquants, qui tiennent néanmoins à « leur » reposoir; — indifférence, ou même désertion dans beaucoup de paroisses; — entre ces deux cas extrêmes, piété eucharistique réelle, mais peut-être mal orientée, d'une minorité fervente : quelle place réserver au reposoir dans la célébration du jeudi saint, si l'on veut tenir compte de tous ces facteurs, et en même temps — il ne faut pas l'oublier, car c'est l'essentiel — introduire véritablement les fidèles dans le mystère pascal pour qu'ils le revivent chaque année par la liturgie ?

La réponse à cette question est, au fond, extrêmement simple. Il faut tendre à donner au reposoir toute la place que prévoit la liturgie. Le reposoir n'est pas le tout du jeudi saint : l'accent doit être mis sur la messe et la communion, et tout effort pastoral devra viser à obtenir une participation active et nombreuse à cette messe du *Natalis Calicis*. Le reposoir existe en fonction de la messe du jeudi et de la communion du vendredi : une observation intelligente et fidèle des rubriques permettra de lui donner son vrai sens et d'utiliser au maximum ce courant de piété qu'il réveille chaque année.

Il n'y a pas, et il ne peut y avoir de recette infaillible ni même de méthode *ad omnia*; il y a du moins quelques principes généraux dont on peut tirer quelques applications valables à peu près partout.

Le plus important, c'est d'abord d'instruire les fidèles du sens exact du reposoir, — et ce n'est qu'un élément de l'enseignement d'ensemble sur le triduum pascal. On rappellera, avec le P. Bouyer, que le reposoir du jeudi saint est le symbole expressif d'une vérité fondamentale : « La Croix du Christ est non pas défaite mais victoire, parce que ce qui lui donne son vrai sens, c'est non pas le meurtre accompli par les Juifs le vendredi, mais l'offrande que Jésus a faite de lui-même à la Cène du jeudi. L'hostie consacrée qui sera gardée au reposoir au milieu des lumières

et offerte à l'adoration des fidèles est le vivant mémorial de cet acte souverain par lequel le Christ a fait à l'avance de sa Passion un triomphe, de sa mort la source inépuisable de la vie... Le vrai sens de la vénération de l'hostie gardée par la liturgie des présanctifiés n'est que la reconnaissance de la gloire cachée dans la Croix [9]. »

Le climat spirituel du jeudi saint n'est ni celui du Calvaire ni celui du saint Sépulcre : c'est celui de la dernière Cène. Tous les moments de la célébration liturgique — le reposoir comme les autres — doivent donc être imprégnés de l'esprit de la dernière Cène. Une catéchèse quadragésimale bien conduite devra permettre de créer l'atmosphère authentique du jeudi saint, tout comme du vendredi saint, du samedi saint et de la nuit pascale. Le culte somptueux rendu à la sainte réserve est une acquisition précieuse du moyen âge et des temps modernes : il ne s'agit pas de le diminuer, encore moins de le supprimer, sous prétexte que les *Ordines Romani* n'en font pas mention. L'aspect sentimental lui-même n'est pas mauvais en soi. Mais tout cela doit être hiérarchisé et intégré à la célébration du jeudi saint.

Pratiquement, il y aura tout avantage à observer le plus strictement possible les prescriptions des rubriques, rappelées ci-dessus, qui règlent l'ornementation de l'autel servant de reposoir. Que la décoration soit belle, somptueuse, si l'on veut, mais reste dans les limites du bon goût. On peut d'ailleurs se demander si, dans les circonstances actuelles, il est normal de faire, ou de laisser faire, des dépenses considérables pour l'achat de fleurs; la splendeur liturgique justifie une certaine magnificence, elle ne tolère pas la prodigalité. On fait campagne, à juste titre, contre l'abus des fleurs et couronnes aux enterrements; le cas du reposoir est certes tout différent, mais la discrétion serait de mise là aussi, et une partie des sommes parfois gaspillées pour obtenir un résultat ornemental douteux serait fort utilement employée à des fins charitables.

Le reposoir doit faire contraste avec le dépouillement des autres autels et notamment de l'autel majeur. Mais dépouillement ne veut pas dire désordre : n'y aurait-il pas un

9. L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Paris, 1945, p. 239.

effort à faire pour que, dès la fin de la messe, le chœur et l'autel soient mis immédiatement en état ? L'autel vide est l'un de ces moyens matériels qui aident à créer l'atmosphère du jeudi saint : pourquoi le négliger ? Et même ce jour-là, c'est encore l'autel qui reste le centre de l'église; et le rite de la vénération de l'autel, là où il peut se faire commodément, n'enlèvera rien — bien au contraire — à la piété eucharistique.

Dans la plupart des paroisses « ordinaires », il est impossible, le jeudi saint, de célébrer — la messe exceptée, bien entendu — les fonctions liturgiques qui donnent à la journée sa physionomie spirituelle et permettent d'exprimer les divers aspects du mystère. Mais il n'est pas impossible de s'inspirer de ces offices, ni non plus d'utiliser telle ou telle célébration non liturgique traditionnelle. Le *mandatum*, par exemple, ne peut guère redevenir populaire partout; le lavement des pieds n'a plus du tout à nos yeux la signification qu'il avait au temps du Christ et il faut bien reconnaître que cette cérémonie n'aurait, pour la masse des fidèles, qu'un intérêt de curiosité, sauf dans certaines paroisses ou communautés. Le P. Löw[10] propose néanmoins de l'insérer à nouveau dans la liturgie de ce jour; il suggère surtout, et cette indication est valable, semble-t-il, en toutes circonstances, de mettre en pratique l'esprit du *mandatum* : « On dirait au peuple : c'est aujourd'hui le jour de la charité chrétienne, de la charité sociale; aujourd'hui vous venez à l'office avec une aumône pour les pauvres. Comme cela se pratiquait autrefois, le curé organiserait un repas des pauvres, ou tout au moins une distribution dans la paroisse. »

Il faudrait également parler ici des efforts qui ont été tentés depuis dix ans pour mettre en valeur la consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles, et leur réception dans l'église paroissiale : on peut y trouver un des moyens de créer une authentique atmosphère de jeudi saint, et par conséquent d'orienter correctement la dévotion au reposoir.

Il serait tout à fait dans la ligne de la liturgie — le jeudi saint était le jour de la réconciliation des pénitents — d'in-

10. *Ibid.*, p. 12.

viter les fidèles à profiter de la visite au reposoir pour faire leur confession pascale : la simple présence d'un prêtre en surplis et étole violette à proximité du confessionnal peut être un rappel efficace, l'expérience l'a montré dans plusieurs paroisses. Et le recueillement général de l'église, dans l'après-midi, n'aurait qu'à y gagner.

Plusieurs diocèses connaissent, dans l'après-midi du jeudi saint, une bénédiction des petits enfants. Quelle est l'origine de cette cérémonie ? Il semble qu'elle est toute pratique : on a profité de l'intérêt attractif que le reposoir exerce sur les enfants pour les réunir et les bénir, et adresser quelques mots à leurs mamans. Mais il faut bien reconnaître que, trop souvent, cette bénédiction se déroule dans un contexte un peu profane et manque du recueillement nécessaire. Il ne doit pas être impossible de la revaloriser. Et, surtout, on pourrait généraliser l'usage, relativement répandu, semble-t-il, de fixer au jeudi saint la première communion des enfants : une réunion des premiers communiants auprès du reposoir serait tout indiquée dans l'après-midi.

La réunion traditionnelle du soir peut et doit servir utilement à bien orienter la piété « autour du reposoir ». Il n'est pas nécessaire d'y insister longuement, le sujet a été abordé plusieurs fois dans cette revue, des efforts intelligents ont été entrepris et on est arrivé à des résultats très tangibles. Que cette paraliturgie vespérale soit de plus en plus une commémoraison de la dernière Cène, avec, bien sûr, la méditation du Discours après la Cène, et non pas une heure sainte « passe-partout ». Cela demande évidemment, de la part du curé, un effort à répéter sans cesse, il y a de solides routines à dépasser et une inertie à secouer, — tout en se gardant des fantaisies intempérantes...

Ces quelques suggestions pratiques ne sont évidemment que des exemples : les situations locales sont tellement diverses que l'on ne peut pas proposer de solutions qui soient efficaces partout. C'est à chaque curé, à chaque recteur d'église, qu'il appartient en définitive de confronter les exigences d'une liturgie authentique avec l'état de sa communauté et de rechercher laborieusement, en tenant compte de ses expériences et de celles de ses confrères, en profitant aussi — et surtout peut-être — de ses échecs, les moyens

les plus capables d'amener progressivement les fidèles à vivre vraiment le mystère pascal. Et dans le cas particulier du reposoir, cela sera à la fois plus facile et plus difficile, en raison même des habitudes solidement établies, là du moins où elles se sont conservées. Dès son premier cahier, — il y a dix ans, — *La Maison-Dieu* posait le problème du triduum pascal. Bien des efforts ont été faits depuis, bien des résultats acquis. La restauration de la vigile pascale est certainement l'un des plus probants : que d'objections qui paraissaient insurmontables ont été surmontées pratiquement! Ce doit être un encouragement, et un exemple, pour ceux qui veulent aller de l'avant.

Et l'exemple de la vigile pascale permet d'espérer — certains indices invitent même à penser que cette espérance pourrait être réalisée bientôt — qu'une réforme de tout le triduum pascal aboutira. Si la messe du jeudi saint redevient une messe du soir, le problème du reposoir se posera en termes légèrement différents. Il ne nous appartient pas d'imaginer ce que pourrait être une liturgie du jeudi saint réformée, mais il est bien certain que nous serons d'autant mieux préparés à profiter de cette réforme éventuelle, que nous aurons dès maintenant tâché de célébrer avec le plus de vérité possible notre jeudi saint.

Eugène Viale.

La route des saintes Huiles

En 1947, sur l'initiative du P. Pichard, fut lancée dans le diocèse de Meaux la première *Route des saintes Huiles*. Robert de Montvalon en a fait à l'époque un copieux compte rendu dans *La Maison-Dieu*, n° 12. Rappelons seulement, pour ceux qui n'auraient pas en mains ce numéro, l'idée directrice : remettre en valeur l'unité diocésaine autour de l'évêque, et l'importance des symboles sacramentaires, en l'espèce le rôle des saintes Huiles. Rappelons aussi le principe de l'organisation : chacun des doyennés du diocèse est représenté à la messe chrismale par un groupe de délégués, qui en rapportent immédiatement le coffret des saintes Huiles; réception solennelle par le Doyen, qui fait assurer ensuite la distribution aux paroisses, autant que possible avec la même solennité. Toutes les paroisses sont ainsi en possession des saintes Huiles avant le samedi saint. Il est facile de faire coïncider leur réception avec une des assemblées traditionnelles du jeudi soir ou du vendredi, pour y associer au maximum les fidèles.

Au lendemain de la première réalisation, Pierre Herbin, animateur lui-même du groupe de délégués de Lagny, sa résidence, écrivait dans *La Croix de Seine-et-Marne*, sous le titre : « Prélude de résurrection » :

> Devant les ossements desséchés dont le champ s'étendait à perte de vue, le Seigneur Dieu avait demandé à Ézéchiel : Fils d'homme, penses-tu que ces os puissent revivre ?
>
> Lorsqu'on circule à travers la France d'aujourd'hui, on se demande parfois si l'on ne se promène pas parmi un champ d'ossements desséchés : tant de regards vides et comme morts; ces églises désertes; ces cérémonies qui en deviennent dérisoires, devant des assistances squelettiques; ces *Te Deum* qui donneraient plutôt envie de pleurer, et tant de paraliturgies qui ne sont là que pour avouer notre incompréhension devant la liturgie vivante.
>
> Qui donc d'entre nous, ayant assisté depuis dix, vingt, cinquante ans, aux offices du jeudi saint à la cathédrale, n'a pas désespéré en son cœur de voir refleurir ce qui s'était desséché entre nos mains ?...

Et voici qu'un souffle de printemps a passé sur la vieille église de Meaux... Quelque chose a bougé qu'on croyait mort. Des membres se sont mis en mouvement, venant s'articuler chacun à sa jointure : *unusquisque ad juncturam suam* : le chrétien dans sa paroisse, les paroisses dans le doyenné, les doyennés dans le diocèse...

Le jeudi saint — on a vu cela ! et combien y avait-il d'années que pareille chose n'était arrivée ? — la cérémonie s'ouvrit dans une cathédrale pleine aux trois quarts. Au chœur, trois cents jeunes gens occupaient les stalles, débordant sur des rangs de bancs et de chaises. Pour consacrer les saintes Huiles, l'évêque pouvait-il souhaiter plus belle couronne ?...

Mais cette première *Route des saintes Huiles* avait bénéficié de circonstances et de concours exceptionnels : direction du P. Pichard, utilisation des grands séminaristes comme organisateurs des routes, participation de quelque cent vingt éléments venus de l'extérieur (qui avaient assuré la distribution dans les deux tiers des doyennés, les quatre-vingts délégués des paroisses ne représentant guère plus du tiers du diocèse). D'ailleurs, l'initiative du P. Pichard était survenue assez brusquement quelques semaines avant Pâques, sans laisser le temps d'une vraie maturation, surtout au plan des doyennés et des paroisses, souvent bien loin encore des grandes idées du renouveau liturgique. Certains prétendaient qu'on avait tenté de poser une clef de voûte sur des colonnes mal assurées.

Mais au lieu de détruire l'édifice après l'Exposition (qu'on pardonne la comparaison), on peut aussi essayer d'en consolider les bases. Pierre Herbin terminait son article de 1947 en posant une question : « S'agit-il là d'un geste que nous serions satisfaits d'avoir accompli une fois pour toutes, résignés d'avance à retomber les années suivantes dans notre décourageante inertie ? Ou s'agit-il d'une tradition que nous inaugurons, d'un gain acquis qu'il nous faudra désormais défendre, maintenir, accroître ? »

C'est en ce sens que se prononça Mgr Debray, tout en assouplissant l'organisation de l'année précédente : en particulier, il invitait à ne pas se laisser hypnotiser par la *mystique de la route*, et à utiliser sans hésitation des moyens de transport appropriés; il permettait aussi une pratique déjà expérimentée avec profit en 1947 à Fontainebleau : possibilité d'un groupe unique pour les archiprêtrés éloignés, avec fractionnement au chef-lieu d'arrondissement vers chaque doyenné de son ressort.

Une grande souplesse laissée aux possibilités et bonnes volontés variées caractérisèrent donc cette reprise sur un plan purement « indigène » de la Route des saintes Huiles : immédiatement, la preuve fut faite que le diocèse de Meaux pouvait renou-

veler par lui-même ce que des concours extérieurs si nombreux l'avaient aidé à réaliser l'année précédente : conformément aux consignes épiscopales, onze délégations d'archiprêtrés ou de doyennés étaient présentes; il y en eut quinze en 1949, quatorze en 1950, et autant en 1951; nous n'avons pas les chiffres des trois dernières années; mais la tradition est maintenant bien établie de ce pèlerinage diocésain *ad cathedram episcopi* le jeudi saint. La *Semaine religieuse* en rappelle chaque année le sens. En 1949, un excellent tract a été édité : *Pourquoi nous irons à la cathédrale le jeudi saint chercher les saintes Huiles* (aux éditions *Fidelis*, 18, avenue Leclerc, Lagny); des formules de célébrations paraliturgiques pour la préparation des délégués et pour la réception dans les paroisses ont été mises au point progressivement. Fréquemment, les participants d'une année sont volontaires pour l'année suivante; il y a déjà des vétérans.

Tradition établie, chère déjà à quelques laïcs et quelques prêtres... Le risque serait que cette tradition ne passât elle-même peu à peu en rite sans grande portée spirituelle; nous savons bien qu'un geste, même parlant, peut vite se vider de son sens, si ne se poursuit sans cesse l'effort de catéchèse. La cérémonie de la cathédrale reste ce qu'elle fut dès l'origine de la « Route »; mais il serait bien intéressant de savoir avec précision comment est organisée dans les paroisses la réception des délégués et des saintes Huiles qu'ils apportent. Tel ou tel compte rendu dans un journal local ou dans un bulletin paroissial a révélé chaque année de très bonnes réalisations. Une enquête générale n'a pas été faite. L'impression est plutôt que le nombre de ces réceptions reste petit, et que l'entrée dans le jeu des fidèles qui n'ont pas été délégués à Meaux est encore minime. Mais que quelques centres importants de vie chrétienne en tirent profit spirituel chaque année depuis sept ans, c'est déjà quelque chose, et la possibilité reste toujours ouverte pour les autres d'entrer dans le mouvement.

Il sera bon sans doute d'entendre encore les réflexions de Pierre Herbin, cette fois-ci, après cinq ans de participation à la Route :

> On sera peut-être étonné, ici où là, de l'obstination avec laquelle nous nous sommes attachés, depuis la première expérience de 1947, à la Route des saintes Huiles.
>
> Engouement pour une nouveauté... comme cela arrive si souvent dans l'Église d'aujourd'hui? Enthousiasmes, qui n'ont qu'un temps, pour ces initiatives « para-liturgiques » qui sont si à la mode?
>
> De fait, on aurait très bien pu concevoir que la manifestation de 1947 demeure sans suite, simplement comme une démonstration,

une fois faite, de ce qui aurait été possible. Pourquoi avoir tant voulu en faire une tradition diocésaine ?

Nous avons eu l'occasion déjà d'écrire, à différentes reprises, à mesure qu'ils nous apparaissaient d'année en année, à mesure aussi que les mises au point se précisaient, les enrichissements que comporte une telle expérience :

— sens retrouvé de la communauté diocésaine;

— pèlerinage annuel à la cathédrale;

— meilleure intelligence des sacrements, ensuite distribués à travers tout le diocèse, à partir de l'évêque et du mystère pascal;

— retour à la vérité des choses que nous accomplissons...

Au fond, l'expérience est sans doute encore trop récente pour que nous en percevions les fruits. Mais qui sait si dans une dizaine d'années... nous ne serons pas tout étonnés de découvrir, pour notre Action catholique, pour ces organismes diocésains que nous avons tant de mal aujourd'hui à constituer, un jeune homme, une femme, qui auront *vu*, en qui nous reconnaîtrons ce *sens de l'Église* qui est si difficile à trouver — chez tel ou tel ancien de la Route des saintes Huiles ? Nous recueillerons alors seulement le fruit de la tradition instaurée et maintenue vivante.

Si Meaux a commencé, d'autres diocèses ont bientôt, à son exemple, entrepris la même réalisation : Bayonne dès 1948, Cambrai (pour un doyenné seulement) en 1949, Saint-Flour et Langres en 1951. Je cite seulement ceux qui se sont mis en relation avec Meaux pour la mise au point du départ. La *Semaine religieuse* de Langres du 7 avril 1951 signalait la parfaite réussite de la première expérience : tous les cantons — sauf un — ont envoyé des délégués, préparés à la cérémonie la veille au soir par une célébration paraliturgique inspirée de celle de Meaux.

Bayonne, qui semble avoir le premier songé à suivre l'exemple de Meaux, paraît avoir embrayé dans un sens différent. On notait de là-bas : « Le centre religieux se trouvant situé à la périphérie d'un diocèse accidenté, la « Route » (projetée) des saintes Huiles » fit place à une « Réception des saintes Huiles » en chaque paroisse. Dès la première année, la presque totalité des paroisses a répondu, quoique encore un peu timidement. En réalité, c'est la paraliturgie de réception qui culmine pour l'intérêt et l'utilité : elle a l'avantage d'une facilité d'organisation, tandis que la Route proprement dite cumule les difficultés, au moins en ce pays. »

Donc, si Meaux et Langres ont davantage insisté sur le *Pèlerinage à la cathédrale*, formateur de l'esprit diocésain, il semble que Bayonne, au moins au départ, ait plus développé la *Réception locale*. Il serait sans doute intéressant d'enquêter plus complètement sur les développements pris dans toute la France par le mouvement parti de Meaux, et de faire la synthèse de tous les

éléments heureux apportés par cette initiative à la revivification des jours saints.

Une remarque pour terminer : on nous annonce une adaptation prochaine des horaires de la semaine sainte, permettant la célébration de la messe du jeudi saint le soir; on dit que l'un des problèmes qui se posent est celui de la consécration des saintes Huiles; on parle d'une solution possible (retour d'ailleurs à un usage ancien), qui consisterait en la célébration de deux messes par l'évêque le jeudi saint : messe chrismale le matin, et le soir, une autre messe pour la communauté des fidèles. Aux diocésains de Meaux, après leur expérience de sept ans, il paraîtrait regrettable que la consécration des saintes Huiles ait lieu — obligatoirement — à une messe à heure incommode et participation restreinte. Espérons que la solution adoptée sera assez audacieuse ou assez souple pour ne pas entraver le mouvement si intéressant de participation diocésaine à la messe chrismale de l'évêque.

Fr. J.-B. Molin, F.M.C.

La catéchèse de la bénédiction des saintes Huiles

La cérémonie de la bénédiction des saintes Huiles, pratiquement inconnue de nos fidèles, constitue cependant une de ces grandes leçons de choses dont la liturgie a le secret, et dont l'efficacité doit être mise à profit. Dans plusieurs diocèses de France, on a déjà travaillé à mettre en valeur ce rite du jeudi saint et à le mettre à la portée du peuple. Voir par exemple l'expérience du diocèse de Meaux, décrite dans *La Maison-Dieu*, n° 12.

Les quelques notes suivantes ont pour but d'aider les curés à expliquer la cérémonie à leurs fidèles, et de ,eur indiquer rapidement les thèmes qu'on peut développer à son occasion.

1. — Découverte du mystère de l'Église

La cérémonie du jeudi saint à la cathédrale est la seule, dans notre rite romain, qui présente le spectacle de la réunion commune de toute la hiérarchie autour de l'évêque. Le nombre de douze prêtres, qui n'est indiqué qu'à titre de minimum, suggère la représentation officielle de tout le clergé des paroisses; ces prêtres ne sont pas d'ailleurs des figurants : *testes et cooperatores*, dit le Pontifical (à Lyon et jadis à Rome, ils étaient même concélébrants de la messe); les diacres et les sous-diacres sont *ministri et inspectores*. Si le territoire du diocèse est subdivisé pour les nécessités du ministère pastoral, si les prêtres sont dispersés dans les paroisses, ce jour-là se refait l'unité de l'église locale autour de l'évêque.

D'ailleurs, le rite de la consécration des Huiles, que tous les prêtres devront recevoir de l'évêque, marque de façon saisissante le rattachement à l'évêque de tous les sacrements :

le baptême s'administre normalement avec de l'eau baptis-

male, dans laquelle on a versé du chrême et de l'huile sainte; il est précédé et suivi d'onctions avec ces mêmes huiles;

la confirmation, réservée normalement à l'évêque, est l'achèvement de l'initiation; elle comporte également l'onction avec le chrême;

l'Eucharistie, selon la remarque de saint Thomas, ne se célèbre que sur un autel et avec des vases sacrés consacrés par l'évêque avec les saintes Huiles;

l'extrême-onction, du moins régulièrement en Occident, s'administre aussi avec une huile bénite par l'évêque;

(il y a lieu de rappeler dans cette perspective que le sacrement de pénitence et l'assistance valide au mariage exigent une juridiction donnée par l'évêque).

2. — Lien de tous les sacrements au mystère pascal et a l'Eucharistie

La consécration des saintes Huiles se fait durant la semaine sainte, en prévision des baptêmes de la nuit de Pâques, et au milieu même de la célébration eucharistique. Non sans raison, puisque tous les rites auxquels elles seront employées doivent nous rattacher au Christ qui a souffert et qui est ressuscité, depuis le baptême jusqu'à notre Pâque qui est le jour de notre mort.

3. — Vision chrétienne de la terre

Nous serions tentés de nous étonner que l'on exorcise l'huile avant de la bénir. En réalité, ces formules, si nous les examinons de près, nous livrent la façon chrétienne de voir les réalités terrestres.

Les créatures irrationnelles ne sont ni bonnes ni mauvaises. Elles peuvent être utilisées pour le mal ou pour le bien, pour Satan ou pour le Seigneur. Or nous pouvons nous servir de tout le créé pour Dieu : les remèdes corporels, et même les parfums. L'évêque ne dédaigne pas d'utiliser comme un rite sacré le métier du parfumeur, qui mélange savamment à l'huile des résines odoriférantes (en Orient, le baume est composé d'une trentaine d'essences). Et le geste de se parfumer la tête que nous jugerions si profane, voire blâmable, le Seigneur l'a sanctifié dans la Bible, et il devient dans l'économie sacramentaire signe efficace des plus hautes réalités.

La méthode du Christ, dans la pédagogie évangélique, et de l'Eglise dans la pédagogie sacramentaire, est d'aller toujours du corps à l'âme, des soins du corps aux soins spirituels. Certaines formules sont très hardies : *ut efficiantur eorum corpora ad omnem gratiam spiritualem accipiendam sanctificata.*

4. — A la découverte des sacrements

L'huile des malades et le sacrement des malades.

La bénédiction de l'huile des malades (formule meilleure que « huile des infirmes ») n'est pas tellement rattachée au jeudi saint, ni tellement réservée à l'évêque que les autres (voir, pour l'Occident, le canon 945). Dans l'usage primitif, cette bénédiction destine l'huile à tout usage médicinal, sans se limiter au sacrement des malades; elle a lieu à ce moment du canon où, en diverses circonstances, on bénissait les divers fruits de la terre (moissons, raisins, etc.).

Par la prière de l'évêque, et l'invocation de la Trinité, l'huile sera sanctifiée et fortifiera les membres vivants du Christ afin qu'en eux habite, comme en son temple, l'Esprit-Saint; destinée à soulager les douleurs et fortifier la faiblesse des corps, elle guérira aussi les maux spirituels et refera l'âme des malades. Ainsi un geste très humain : le soin des malades, sera élevé à la dignité de sacrement.

Le Saint Chrême.

C'est la consécration du chrême qui est le point culminant de la cérémonie, et qui atteint au plus haut faste de la liturgie : procession honorifique, avec fumée de l'encens et torches, chants, cortège de tout le presbyterium.

Le baume est une résine parfumée coulant de l'écorce de certains arbres exotiques. La formule de bénédiction fait allusion à Exode, 30, 22-33, où le Seigneur prescrit à Moïse un parfum « composé selon l'art du parfumeur » pour oindre la tente, l'autel, Aaron et ses fils; ce parfum est chose sacrée, qui séparera ceux qui en sont marqués pour les réserver au Seigneur.

L'huile donne lieu à l'évocation de divers thèmes, destinés à approfondir de façon imagée, par une symphonie de symboles, le mystère baptismal. Voici quelques-uns de ces thèmes :

Joie de la foi (*fidei hilaritate; beatae fidei*) : on se parfume

pour s'endimancher; l'huile est signe d'abondance (nous le savons bien depuis la guerre...). Tout cela faisant allusion aux psaumes 44, 8; 22, 5; 103, 15; Isaïe, 61, 3, etc.

le caractère du baptisé (*sacerdotalis unguenti Chrisma perpetuum... ad caelestis vexilli impressionem dignissimum*). L'huile a été utilisée dans l'Ancien Testament pour oindre les rois, les prêtres et les prophètes; le chrétien a été fait « roi et prêtre » (Apoc.), il est témoin du Christ. (Noter que l'addition *et martyres* est tardive dans la Préface, et constitue un doublet de *prophetae*.) Mais toutes ces onctions de l'Ancien Testament ne sont que des figures de l'Oint par excellence, le Christ : la divinité imprègne et parfume tout l'humain en Jésus, au point que le Père trouve en lui toute sa complaisance. Baptisés, nous participons à l'Onction du Christ (cf. saint Thomas, III[a] P., *passim*);

les effets du baptême : la paix, évoquée par l'olivier (arche de Noé) *jucundos ac serenos*; le baptisé est un temple où Dieu se plaît.

Dans la tradition patristique et liturgique, l'onction du chrême au baptême est une pédagogie essentielle : le bain exprime surtout les effets purificateurs du sacrement, l'onction désigne les effets positifs et la grâce sanctifiante. C'est sans doute en partie la méconnaissance de cette pédagogie traditionnelle qui a fait perdre de vue le réalisme surnaturel de la grâce que notre époque redécouvre lentement.

Rappeler l'onction du chrême au sacre des évêques, et la dédicace des églises, des autels, des calices.

L'huile des catéchumènes.

La bénédiction de l'huile des catéchumènes ne fait allusion qu'à son utilisation baptismale : celui qui va être baptisé doit accepter la lutte sans merci contre les ennemis du salut; il est dénudé et frotté d'huile comme le lutteur du stade. Aussi la bénédiction de cette huile demande, pour le catéchumène, la disparition de toute trace des forces ennemies.

Noter que l'huile des catéchumènes est utilisée pour l'onction des prêtres, des rois, et pour certaines cérémonies de la consécration des églises et des autels.

A.-G. Martimort.

L'OFFICE DU VENDREDI SAINT

Vénérables entre tous sont les rites du vendredi saint. Leur structure générale et leur développement progressif ont été esquissés déjà dans une étude parue ici-même[1]. Si nous y revenons aujourd'hui, c'est pour compléter notre premier travail, et mieux faire saisir les richesses spirituelles de cette austère célébration. Déjà le P. Bouyer s'y est appliqué dans son beau volume sur le mystère pascal, conçu comme une « méditation sur la liturgie des derniers jours de la semaine sainte[2] ». Notre propos est de moindre portée : nous ne visons qu'à donner un utile commentaire des rites d'aujourd'hui, en connexion avec les antiques usages dont ils sont issus.

La première impression qu'on reçoit de l'ensemble est celle d'un groupement assez hétérogène. Il l'est en effet : La première partie garde la physionomie de l'avant-messe romaine, empreinte de noble beauté, mais simple et marquée au coin de la discrétion. L'ostension et l'adoration de la croix qui lui succèdent affectent au contraire, dans les gestes comme dans les chants, un caractère de lyrisme pathétique très saisissant. Le troisième acte de cette trilogie se résumera en une communion du seul célébrant, accompagnée de quelques rites pris à l'*Ordo missae*. L'apport préalable de l'hostie, consacrée la veille en vue de cette communion et conservée depuis au reposoir, s'est fait processionnellement, au chant solennel du *Vexilla Regis;* ce cantique à la croix rédemptrice et la mélopée du *Pater* animeront seuls le silence, souligné plutôt que rompu par les paroles

1. *La Maison-Dieu*, n. 37, pp. 93-117. Même texte dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 34 (1953), pp. 251-267. Nous citons d'après *La Maison-Dieu*.

2. Volume VI de la collection « Lex orandi » (Paris, 1945).

murmurées du prêtre à l'autel et la crécelle annonçant une brève élévation de l'hostie, avant la communion.

Tout est fini : *Et denudatur altare*, prescrit la dernière rubrique. Fin sévère, qui n'est pas sans grandeur, mais accentue le contraste avec l'*Ecce lignum* et l'exaltation dramatique des impropères.

On est manifestement en face d'un conglomérat, dont la lente formation ne se discerne que moyennant une recherche historique attentive.

1. — L'antique assemblée aliturgique

La première partie de l'office a une portée didactique, en révélant au fidèle le sens et les enseignements de la passion du Fils de Dieu. Dans son oraison du dimanche des rameaux, l'Église demandait qu'ils nous soient découverts : *passionis eius habere documenta.* Elle les dévoile ici, et leur présentation a gardé l'archaïque physionomie des réunions de prière ou *synaxes* de jadis : deux lectures de l'Ancien Testament suivies chacune d'un trait, puis chant de l'évangile; enfin solennelles oraisons pour tous les besoins de l'Église. Saint Justin en esquissait déjà la physionomie lorsque, vers l'an 150, il décrivait dans son apologie aux empereurs, la messe dominicale[3].

Après la prostration initiale — *prostrato omni corpore in terram diutius*, dit un *Ordo* du X^e^ siècle[4] — on commence la première lecture, prise au prophète Osée[5].

> Voici ce que dit le Seigneur : Au milieu de leurs tribulations ils se lèveront et viendront à moi au matin : « Venez — diront-ils — et retournons au Seigneur, car il nous a frappés et il nous soignera, il nous a blessés et il nous guérira. *Après deux jours il nous vivifiera, le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons en sa présence.* Nous serons instruits et nous le suivrons pour le connaître : il a préparé sa venue

3. « On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes. Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les beaux exemples qui viennent d'être cités. Tous se lèvent ensuite et l'on fait des prières » (1re Apol., 65).

4. *Pontifical romano-germanique* (Hittorp, éd. de Rome, 1591, p. 47).

5. Nous donnons la traduction du P. Bouyer, *op. cit.*, p. 264).

de bon matin et il viendra à nous comme une ondée d'arrière-saison, bienfaisante pour la terre ».

Que te ferai-je, Ephraïm ? Que te ferai-je, Juda ? Votre miséricorde est comme une nuée matinale, comme la rosée qui passe avec le matin! C'est pourquoi je me suis plaint en la personne de mes prophètes, et je les ai frappés par les paroles de ma bouche. — Tes jugements paraîtront, comme la lumière! — Car c'est la miséricorde que j'ai voulu, et non le sacrifice, la connaissance de Dieu, plutôt que les holocaustes.

Le passage souligné est sans doute ce qui a déterminé le choix de la lecture : ses indications d'apparence chronologique évoquent facilement le triduum pascal, tel qu'on le comprenait jadis. L'Église n'a jamais méprisé les rapprochements même un peu factices, s'ils s'enrichissent de substantiels enseignements. C'est le cas ici. Le P. Bouyer a consacré à ce texte quinze pages de riche et profond commentaire qu'on méditera avec profit [6]. Disons seulement ici que l'idée centrale d'Osée est bien que Dieu nous sauvera « le troisième jour »; c'est-à-dire sans retard, si nous approchons de lui. Mais Dieu repoussera une approche qui resterait superficielle, et un retour qui ne serait que la reprise du sacrifice rituel : ce que l'homme doit chercher, c'est Lui, et le signe authentique de cette recherche profonde, c'est notre miséricorde envers nos frères : *misericordiam volo*. Alors seulement la nation, redevenue fidèle, méritera d'être appelée « celle qui a reçu miséricorde » (Osée 2, 1).

Cette œuvre en nous de la rédemption du Christ, lui-même l'a annoncée quand, devant les murmures des pharisiens indignés de ce qu'il avait mangé à la table des publicains, il leur ripostait, citant le texte même d'Osée : « Apprenez donc ce que signifie : « C'est la miséricorde que j'ai voulu, et non le sacrifice » (Mt, 9, 13).

« *Plus quam holocausta* », ainsi s'achève dans le silence la si grave lecture.

Conformément à la tradition romaine, un chant lui fait suite, qui la commentera. On l'a emprunté au cantique d'Habacuc. Il est d'une éloquence dramatique :

Seigneur, entendant votre parole, et considérant vos œuvres,

6. *Op. cit.*, pp. 264-281.

j'ai été saisi de stupeur... Quand le temps sera venu, vous serez exposé devant tous.

Alors mon âme sera troublée : *dans la colère vous vous souviendrez de la miséricorde.*

Dieu viendra du Liban; le Saint descendra de la montagne ombragée et boisée.

Sa majesté couvrira les cieux, et *la terre sera remplie de sa gloire.*

Quel redressement! Comme ce commentaire musical de la lecture résonne déjà de la victoire du Crucifié! La gloire de son œuvre de miséricorde s'étendra sur la terre entière.

L'oraison qui suit, *Deus a quo Judas*, n'est autre que celle de la veille. Il semble bien qu'elle ne figurait pas dans l'organisation primitive de l'office. Elle est absente des plus anciens documents : l'ordo d'Einsiedeln (Andrieu[7] p. 271), celui de Saint-Amand (p. 471), l'ordo suburbicaire (p. 292), le Pseudo-Alcuin (Hittorp, p. 49). Elle n'est pas mentionnée dans le grégorien d'Hadrien (Lietzmann, n. 79) ce qui ne peut guère s'expliquer que par son absence de la liturgie papale jusqu'à cette époque[8].

D'ordre plus concret que les pièces précédentes, son inspiration n'atteint pas à leur hauteur. Elle reste très belle cependant, par le contraste qu'elle relève entre Judas et le bon larron, entre celui qui désespéra de la miséricorde, et celui qui, du haut de son gibet, la confessa : *confessionis suae latro praemium sumpsit.*

La seconde lecture, empruntée à l'Exode, ne se situe pas sur le plan contemplatif comme la méditation d'Osée. Celle-ci évoquait le dessein de Dieu de faire enfin miséricorde à son peuple. Le chapitre de l'Exode en raconte la réalisation figurative, dans l'agneau immolé et mangé hâtivement par

7. Les *Ordines* de la semaine sainte se lisent au volume III de ses *Ordines romani.*

8. L'Hadrianum veut donner les pièces chantées par le pape. Le titre est le suivant : *Orationes quae dicendae sunt VI feria maiore in Hierusalem.* Suivent les seules oraisons des *Orationes sollemnes.* Au contraire, le sacramentaire gélasien indique deux oraisons : *Deus a quo et Iudas* et *Deus qui peccati veteris.* L'une et l'autre précèdent les lectures au lieu de les suivre. Ce témoignage n'est pas celui de la grande tradition romaine.

les Hébreux, au soir de leur sortie libératrice. Ce rite, inaugurant le départ sauveur, resta pour Israël son permanent symbole, consacré par sa répétition annuelle, jusqu'à ce que vînt le véritable Agneau de Dieu qui accomplirait en sa personne le mystère de rédemption spirituelle qu'avait annoncé son antique figuration.

En rappelant le rite de l'agneau pascal, c'est à la rédemption surabondante du Christ que l'Église pense[9], à l'amour qui alla jusqu'au bout, au prix payé infiniment, à la remise totale, qui exigeait la totale effusion du sang réparateur, non certes par violence subie, mais par don consenti : « Personne ne m'enlève la vie, c'est moi qui la donne, moi le pasteur, pour mes brebis. »

Dans cette partie de l'office, le sang est donc évoqué, non pas dans sa cruauté tragique, mais pour sa vertu libératrice.

Le Trait qui suit a cependant un ton plus âpre : *Eripe me, Domine, ab homine malo...* Ce psaume 139e montre le juste en butte à ses ennemis : « Ils ont formé des desseins pervers, aiguisé leur langue, tendu des filets pour me surprendre. Seigneur, protégez ma vie au jour du combat! » etc. Il n'en est que plus notable que cette pièce ne fut substituée que vers le IXe siècle seulement au *Qui habitat* [10] de nos complies, qui chante si calmement la remise paisible, entre les mains de Dieu, de celui qui est dans l'épreuve : *cum ipso sum in tribulatione, eripiam eum et glorificabo eum.*

Que ces paroles soient à entendre du Christ lui-même s'adressant à son Père, ou bien, ce qui est beaucoup plus probable, de l'humanité se confiant au Dieu qui la sauve, elles étaient admirables de sérénité et de paix religieuse. On pense

9. Le climat est celui du Baptiste montrant dans Jésus l'Agneau « qui ôte le péché du monde » et celui de l'Apocalypse, où les élus chantent la gloire de l'Agneau immolé qui les a rachetés par son sang.

10. Le témoignage des manuscrits est intéressant. L'*Ordo* d'Einsiedeln et celui de Saint-Amand ne prévoient encore que *Qui habitat*. C'est aussi le seul que connaisse Amalaire (éd. Hanssens, II, p. 94), mais déjà l'*Ordo* suburbicaire mentionnait *Eripe me, domine, ab.* [Andrieu, p. 292]). Le Pseudo-Alcuin précisera : « Deinde more romano sequitur tractus *Qui habitat...* Canunt hîc aliqui tractum nuperrime compilatum : *Eripe me Domine* (Hittorp, p. 49). Le rédacteur de l'*Ordo* romano-germanique reprendra mot pour mot cette notice (Hittorp, p. 47). Après le Xe siècle, l'éviction de *Qui habitat* est complète.

en les lisant au « *pacificans, per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris sive quae in caelis sunt* ».

L'époque où l'on écarta de l'office ce chant d'espérance, est à peu près celle où l'on entreprit d'éliminer de l'*Exultet* l'*O felix culpa*!

Toute avant-messe régulière comporte, après les leçons et leurs répons, la lecture d'un passage de l'Évangile. Aux jours de la Grande Semaine, l'Église n'hésite pas à chanter, de la manière solennelle que l'on sait, le récit entier de la passion. Celui de saint Matthieu, admirable de vérité concrète et de vie, est affecté au dimanche des rameaux, mais on a réservé, pour le vendredi saint, la Passion selon saint Jean, beaucoup plus grave. Elle commence, sans préambule, par l'arrestation de Jésus. Dès le principe, le mystère de sa haute figure divine domine tout le reste : « Jésus, sachant tout ce qui devait arriver, s'avança et leur dit : Qui cherchez-vous ? » Au moment de quitter le jardin : « Pierre, dit-il, remets ton épée au fourreau : ne faut-il pas que je boive le calice que mon Père m'a donné ? » Il en sera ainsi jusqu'au bout, jusqu'à ce *Videbunt in quem transfixerunt*, si expressif du regard posé désormais sur son Sauveur par le monde racheté.

Les *Orationes sollemnes* vont enfin conclure avec ampleur l'antique synaxe. Le peuple s'était jusqu'ici tenu immobile et silencieux. Le moment de sa participation à la prière est venu. Une à une, les grandes intentions de l'Église entière lui seront proposées. Sur une injonction du diacre, tous fléchissent les genoux et prient en silence. Après quelques instants il se relèvent et restent debout. Rassemblant alors en quelque sorte les vœux de chacun, le célébrant les présente à Dieu. Il n'est pas une intention qui ait été oubliée. On a prié pour l'Église d'abord « répandue sur toute la surface de la terre »; pour tous les chrétiens, pour tous les besoins des hommes; on termine par les juifs et par les païens car, « Seigneur, vous voulez non pas la mort mais la vie des pécheurs » et c'est, en définitive, « pour l'honneur et la gloire de votre nom » que vous les agrégerez à votre Eglise.

*
* *

Si l'on jette un regard d'ensemble sur cette admirable synaxe, transmise de génération en génération avec un si fidèle respect depuis les premiers âges chrétiens, on constate que, jusqu'aux grandes prières finales, lectures et chants furent empruntés à l'Écriture. C'est aux sources révélées qu'on a demandé de nourrir la foi du peuple de Dieu, et de lui découvrir les inénarrables richesses de la rédemption du Christ. Elles ne sont pas toujours discernables au premier regard de quiconque lit les Écritures. C'est l'Église qui, pédagogue averti, a voulu et su choisir dans son trésor *nova et vetera*, les confronter et les sertir.

Il semble que, dans les siècles anciens, elle ait apporté à cette mission si délicate une plus patiente application, un souci plus intérieur, dont l'exégèse des Pères nous révèle à quelle foi profonde ils s'alimentaient. Certes les grands offices de la Semaine Sainte ont été composés avec une particulière ferveur, mais il est ailleurs encore bien des richesses qu'il faut souhaiter voir reconnues et mises en valeur.

2. — L'adoration de la Croix

L'adoration de la croix a toujours fait partie, à Rome, de l'office *In Parasceve*. La plus ancienne description des rites du Latran [11] nous montre le pape, déchaux ainsi que tous les ministres, quittant la basilique pour se rendre à Sainte-Croix de Jérusalem. Durant tout le trajet, il encense « *le bois de la précieuse croix* » reposant dans un écrin d'or orné de gemmes, elle-même toute recouverte aussi d'or et de pierreries, avec, dans une cavité, un baume très odorant qui répand son parfum. Tout cela est très oriental.

Arrivé à l'église, le diacre pose sur l'autel le reliquaire. Après l'avoir ouvert, le Seigneur apostolique se prosterne en prière devant la croix, puis la baise. Il va ensuite à son siège. Successivement, le clergé et le peuple baiseront à

11. *Ordo* d'Einsiedeln (Andrieu, pp. 270-272). Le texte est reproduit dans l'article de *La Maison-Dieu*, pp. 95-98.

leur tour la relique, après l'avoir adorée. Le rite s'accomplit en silence car, « dès que la croix a été baisée par le Seigneur apostolique » commence la lecture du prophète Osée.

L'adoration de la croix s'est donc faite dès l'arrivée, avant l'office. Cette ordonnance des rites s'imposait : on ne pouvait tarder de faire hommage au bois *in quo salus mundi pependit*.

Il en sera autrement là où on aura à baiser non la relique elle-même, mais une croix ordinaire. L'*Ordo* de Saint-Amand et le sacramentaire gélasien situent déjà le rite à la fin de la synaxe, avant la communion[12]. Disposition définitive : l'adoration deviendra plus tard très solennelle, et la communion s'enrichira d'un rituel devenu notre *missa praesanctificatorum*, mais la succession des gestes reste celle du VII^e siècle.

Il est intéressant de suivre la solennisation progressive de l'hommage à la croix.

L'*Ordo de Saint-Amand* (VIII^e s.) dit simplement, après avoir parlé des *orationes sollemnes* :

et adorant sanctam crucem et communicantur omnes

Le *sacramentaire gélasien* porte de même :

adorant omnes sanctam crucem et communicant

mais le geste d'adoration y est prévu après que les espèces préconsacrées ont été déjà posées sur l'autel.

Avec le très important *Ordo suburbicaire* (VIII^e s.), destiné aux paroisses et aux environs de Rome, le rite entrera dans une phase nouvelle [13] :

Aussitôt après les prières solennelles, *praeparatur crux ante altare*. Lorsque ensuite le pontife a fait son hommage à la croix et tandis que le peuple l'adore et la baise, on apporte à l'autel le corps du Seigneur consacré la veille. Cependant l'adoration continue, et elle ne se fait plus en silence : « On chante sans arrêt l'antienne : *Ecce lignum crucis... venite adoremus*, avec le psaume 118^e », dit la rubrique (n. 35). La procession du peuple était devenue plus nombreuse : on a donc été amené à la soutenir par le chant.

12. *La Maison-Dieu*, pp. 98-100.
13. *Ibid.*, pp. 101-103.

Un siècle plus tard le Pseudo-Alcuin, reprenant les rubriques de l'*Ordo suburbicaire*, adjoindra à l'*Ecce lignum* le *Crucem tuam* et une longue pièce d'origine grecque, prise au rite ambrosien [14].

Enfin, dans le pontifical romano-germanique du X[e] siècle, les barrières ont définitivement sauté : à part l'ostension graduelle du bois sacré, tous les chants chantés aujourd'hui y sont déjà prévus, avec trois longues oraisons, à dire par les adorateurs lors de leur triple génuflexion [15].

L'esprit de tous ces rites n'est pas l'esprit romain. Ils n'en ont ni la sobriété, ni la mesure. Leur source d'inspiration se trahit déjà par la présence de *Agios a theos*, *Agios ischyros*, *Agios athanatos*. Nous sommes, dans les impropères, devant une importation d'éléments grecs. Après d'autres, A. Baumstark et, plus récemment, Dom Hesbert, [16] ont étudié leur cheminement en Italie, par la voie de la liturgie bénéventaine et des centres grécisants de la péninsule.

Ces attentives confrontations ont mis aussi en lumière que l'accueil fait, en ce jour de poignante émotion, à ces accents douloureux, ne fut pas sans discrétion. Ce que nous en avons gardé méritait de l'être : il ne se pouvait qu'on n'évoquât point, le vendredi saint, les déchirements de Celui qui, à Gethsémani, « aux jours de sa chair, présentait à Celui qui pouvait le sauver de la mort, des implorations et des supplications, avec violente clameur et des larmes » (Hébr., 5, 7) [17].

14. Hittorp, p. 50.

15. Hittorp, pp. 48-49. Tous les textes sont reproduits en entier.

16. Baumstark dans le *Jahrbuch f. Liturgiewiss.*, 2 (1922), 1-17; Dom Hesbert dans un article révélateur des *Ephemerides liturgicae*, 1946, pp. 103-141.

17. Le deuil de l'Église s'exprime éloquemment par la couleur noire des vêtements liturgiques. Elle est indiquée dans les *Ordines romani* depuis le VIII[e] siècle : *induunt se planetas fuscas*, dit l'*Ordo* de Saint-Amand (*La Maison-Dieu*, p. 98); le Pseudo-Alcuin : *induti planetis fuscis* (Hittorp, p. 49); le Pontifical romano-germanique : *vestibus quadragesimalibus indutis, scilicet planetis fuscis* (Hittorp, p. 47). L'*Ordo* de la communauté canoniale du Latran au XII[e] siècle porte : *induunt se episcopus et ministri casulis nigris, si habentur* (éd. Fischer, p. 55). L'usage est donc très ferme, sans être obligatoire encore. La rubrique de l'*Ordo lateranensis* montre la latitude laissée encore avant Innocent III. L'emploi de la couleur rouge se constate en maints endroits dès cette époque. Documentation très riche, dans le classique ouvrage du P. J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, pp. 728-760.

III. — La liturgie des présanctifiés

Le rite par lequel s'achève ce grave office est aujourd'hui assez déconcertant[18]. Le retour solennel du Corps du Christ dans l'église déserte est émouvant, encore qu'on ne voie pas pourquoi il s'accompagne du *Vexilla Regis*, qui est un hymne à la croix. Pendant de longs siècles l'apport de la sainte Réserve s'est fait avec plus de simplicité, en vue de la communion distribuée à tous, nous l'avons vu, aussitôt après l'adoration de la croix : On n'attendait même pas que celle-ci fût achevée pour disposer sur l'autel les hosties, rapportées de la sacristie. C'est au milieu du moyen âge, vers le XIII[e] siècle, qu'on voit s'opérer une triple transformation : le privilège de communier est brusquement réservé au seul prêtre officiant; on solennise la procession de retour de l'hostie consacrée; on fait précéder la communion de rites empruntés à la messe : encensement de l'autel, *in spiritu humilitatis*, *orate fratres*, élévation de l'hostie[19].

Ce dernier des trois changements s'explique par les précédents. Tant que la communion était restée générale elle n'avait pas besoin d'être solennisée : ce rite si émouvant, surtout en un pareil jour, se suffisait à lui-même. Mais dès qu'on le réduisit à n'être que la communion d'un seul, on perçut sa disproportion avec la solennité du retour du Pain consacré et la présence de tout un peuple, assistant passivement à ce complément silencieux auquel il n'a aucune part. Pour y remédier en donnant plus d'importance à cette conclusion sacramentelle de la cérémonie, on fit un choix parmi les rites et les prières de la messe, en ne retenant que ce qui n'implique pas l'idée sacrificielle. Ce faux air de messe n'est guère heureux. Il exaspérait Durand de Mende : « *nec thurificat altare, nec se inclinat ante illud, nec dicit*

18. Ce qui concerne ce délicat sujet a été exposé partiellement dans notre article de *La Maison-Dieu*, pp. 113-117 et, plus complètement, dans la *Nouvelle Revue théologique* (1954, pp. 142-154) sous le titre : *Le vendredi saint et la communion des fidèles.*

19. Le *Pater* n'est pas une addition. Il a toujours fait partie, comme préparation à la communion, du rite des présanctifiés, en Orient comme en Occident.

Orate fratres, nec In spiritu humilitatis », prescrit-il dans son Pontifical. Il avait raison.

Mais l'élimination de ces rites artificiels ne poserait-elle pas le problème d'un retour à l'usage séculaire de la communion générale des fidèles en ce jour solennel entre tous ? La question a été posée.

Il appartiendra au Saint-Siège de la résoudre. Je ne voudrais présenter ici, en faveur d'une reprise de cette communion autrefois si solennelle, que deux considérations d'ordre pastoral :

La première est son adéquate correspondance avec cette parole de saint Paul : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, *c'est la mort du Seigneur que vous annoncez*, jusqu'à ce qu'il vienne » (1. Cor. 11, 26).

Je formule la seconde dans les termes mêmes où je la présentais naguère[20] : « On peut prédire sans hésitation que ce sera précisément la faculté de communier au corps du Christ immolé pour nous, et d'ainsi prendre une part active au mystère qui se célèbre, qui fera accourir les foules à l'office du vendredi saint. Rien n'empêcherait, au reste, d'introduire, au cours de la célébration, une brève exhortation qui prendrait place, comme à la messe, entre l'évangile de la passion et les oraisons solennelles.

Dom Bernard Capelle, O. S. B.
Abbé du Mont César.

20. Article de la *Nouvelle Revue théologique*, p. 154.

LA QUESTION PASCALE

Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche?

Ce titre est peut-être fallacieux, car il y a eu plusieurs questions pascales distinctes. Vers 160, il y eut des discussions à Laodicée sur la question de savoir si Jésus a été crucifié le 14 Nisan ou bien s'il a mangé la Pâque ce jour-là et a été crucifié le lendemain. C'est un problème exégétique qui n'a pas cessé de tourmenter les commentateurs jusqu'à nos jours. Il y a eu des discussions plus tard, jusqu'au concile de Nicée, sur la manière de calculer la date de Pâques. La Syrie s'en tenait au calcul des juifs, tandis qu'Alexandrie et Rome jugeaient le comput juif erroné et se servaient d'un comput différent. Mais ceci n'a rien à voir avec le grand problème qui opposa, au IIe siècle, l'Asie aux autres Églises : fallait-il fêter la Pâque le 14 Nisan ou le dimanche qui suit? Il n'est pas inutile de souligner la différence, car il est arrivé à des auteurs modernes de confondre les deux problèmes et de classer parmi les Quartodécimans — partisans du 14 Nisan — des auteurs qui défendent simplement le comput antiochien.

La question qui nous occupe ici est celle des Quartodécimans. C'est une bien vieille querelle et, si elle a passionné les anciens au point de provoquer dans l'Église une menace de schisme, il semblerait qu'elle ne soit plus à sa place que dans un cours d'histoire ecclésiastique. Il en serait ainsi en effet, si les historiens modernes ne s'étaient mis en tête de lui donner de l'importance. Le fait est relativement récent.

Tout le dossier de l'affaire nous est fourni par Eusèbe de Césarée[1]. Il a eu en main ce qu'on pourrait appeler les pièces du procès. Il en donne des extraits qu'il complète par des résumés. C'est par lui que nous connaissons la lettre de Polycrate d'Ephèse et celle de saint Irénée. C'est sur lui

1. *Hist. Eccl.*, V, 23-25. Tous les documents seront indiqués par référence à cet ouvrage désigné par le sigle *H. E.*

que se sont basés les premiers historiens et ils ont donné de sa relation l'interprétation la plus obvie : il s'agit d'une affaire de date. Quand il rédige le troisième volume de ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Lenain de Tillemont ne se pose pas de problème[2]. Mais un nouvel ouvrage vient de paraître : *Nouveau système sur la Pâque, avec des réflexions du P. Gabriel Daniel, Paris 1695*. C'est l'année même où paraît le volume de Tillemont. Celui-ci rédige une note et examine la nouvelle théorie : il ne s'agit pas simplement d'une question de date, mais de la conception même de la fête de Pâques, les Asiates célébrant la Passion du Sauveur et les autres sa résurrection. Tillemont ne se laisse pas émouvoir et il s'en tient à l'opinion qu'il avait exprimée au cours de son travail[3].

Mais l'opinion du P. Daniel n'a pas cessé de gagner du terrain et on la retrouve un peu partout. Voici comment un éminent historien de la liturgie, A. Baumstark, voyait le problème :

> Il y avait là beaucoup plus qu'une question de calendrier. La *quarta decima* des Asiates était le jour de la Crucifixion, le dimanche prôné par les Romains était celui de la Résurrection. C'est une profonde différence de mentalité et de sentiment qui s'exprime dans les deux manières de fêter la première et la plus fondamentale des solennités chrétiennes. Quelle peut donc être son origine ? Ne serait-elle pas dans les âmes des deux apôtres qui ont présidé à la première croissance des deux jeunes Eglises d'Asie et de Rome ? Pour le grand apôtre de l'Asie Mineure, Jean, le disciple bien-aimé qui s'était tenu debout sous la Croix du Maître mourant jusqu'au dernier *consummatum est*, la Résurrection elle-même ne pouvait rien ajouter au souvenir de ce cri triomphal. Pour le premier titulaire du Siège romain, pour celui qui repose sous la majestueuse coupole de Michel-Ange et de Bramante, la mémoire du jour de la Passion n'évoquait qu'un bien triste souvenir qui demeurait toujours un cuisant remords. Le souvenir qu'il aimait à se rappeler était, au contraire, celui dont l'avait personnellement favorisé le divin Ressuscité au matin du dimanche. Les écrivains inspirés ne nous en ont pas conservé le récit, mais saint Luc en souligne l'importance décisive : c'est

2. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1695, t. III, pp. 102-104.
3. *Op. cit.*, pp. 629-632.

sur elle que se fonde la conviction des apôtres réunis au Cénacle au moment où Cléophas et son compagnon reviennent d'Emmaüs : *Surrexit Dominus et apparuit Petro.* C'est lui qui déjà confirmait ses frères [4].

Dans la nouvelle édition que j'ai donnée de l'ouvrage de Baumstark, j'ai cru devoir mettre une sourdine à ce lyrisme en rappelant dans une note que deux pages plus haut l'auteur avait montré qu'à Rome, au temps de saint Léon, Pâques était toujours la fête de la Passion du Christ [5]. Ainsi donc au V^e^ siècle on était encore loin de ce contraste.

Reprenons le problème d'après les données d'Eusèbe et les quelques détails qu'on peut glaner çà et là. Mais tout d'abord distinguons trois questions. La première et la plus importante est de savoir s'il y a eu deux conceptions différentes de la Pâque au II^e^ siècle. La seconde est de savoir laquelle des deux pratiques est primitive. La troisième est de déterminer l'origine de la pratique universelle.

1. — Y a-t-il eu deux conceptions differentes de la Paque ?

Je ne vais pas reproduire ici le dossier fourni par Eusèbe. Je me contente de signaler les éléments qui sont certains, puis nous examinerons ce qui peut être discuté.

Il est certain tout d'abord que, dans toute l'Église, la Pâque consistait en un jeûne qui se terminait par une fête. Il n'y avait donc pas une succession de synaxes à des jours différents comme aujourd'hui. La Pâque était une fête qui se prolongeait pendant cinquante jours, d'après le témoignage d'Irénée [6]. Cependant la pratique n'était pas uniforme. D'après Irénée, il y avait des différences dans la durée du jeûne : un jour ou deux ou même davantage. Mais la divergence principale était dans la date. Fallait-il rompre le jeûne le 14 Nisan ou bien attendre le dimanche suivant [7] ?

4. *Liturgie comparée*, 3^e^ éd., Chevetogne, 1954, pp. 192-193.
5. *Op. cit.*, p. 192, n. 3.
6. Ce témoignage est conservé par les *Quaest. et resp. ad orthod.*, 115, cf. *S. Irenaei Libros quinque adversus haereses ed.* W. W. Harvey, Cambridge, 1857, t. II, p. 479. La *pentecostè* dont il est question est évidemment la cinquantaine pascale et non la fête de la Pentecôte.
7. *H. E.*, V, 24, 12.

C'est bien en ces termes que le problème est posé. D'un côté on rompt le jeûne le 14 et, naturellement, on célèbre la fête, ce qui suppose que le jeûne a commencé au moins le 13 ou le 12 au soir. De l'autre on rompt le jeûne seulement le dimanche, ce qui suppose que le jeûne commence soit le samedi soit le vendredi. Quels étaient les arguments des deux parties ?

L'argument principal invoqué par Polycrate est la tradition des Églises d'Asie depuis saint Jean. L'Asie, c'est la province romaine d'Asie qui avait pour capitale Ephèse. Mais Polycrate invoque aussi l'Écriture : il se vante d'avoir parcouru toute l'Écriture et il conclut en disant « qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes[8] ». La tradition asiate repose pour lui sur une base scripturaire. Il cite d'ailleurs l'Évangile : les Asiates ont toujours gardé le quatorzième jour de la Pâque selon l'évangile. Mais il est probable qu'il se référait également à l'Ancien Testament. D'après l'opinion que résume Eusèbe, il fallait célébrer la Pâque « le jour où il était ordonné aux juifs d'immoler l'agneau[9] ». Polycrate lui-même dit que tous ses parents célébraient la Pâque « le jour où le peuple s'abstenait de pain fermenté[10] ». Il est probable que l'opinion des Quartodécimans se rattache à la première querelle pascale dont nous avons parlé et qu'elle s'appuie sur la chronologie du IV^e évangile. La Pâque chrétienne s'est substituée à la Pâque juive. Le Christ est mort au moment où on immolait l'agneau pascal. Il faut donc continuer la tradition de l'Ancien Testament et fêter la Pâque le même jour.

Les adversaires des Quartodécimans s'appuient aussi sur une tradition : c'est celle de toutes les autres Églises. Mais ils ont aussi leurs raisons : ils pensaient, dit Eusèbe, qu'il ne convenait pas de mettre fin au jeûne un autre jour que celui de la résurrection de notre Sauveur. Et quelques lignes plus loin, il résume les décrets des synodes : « qu'on ne célèbre jamais un autre jour que le dimanche le mystère de la résurrection des morts du Seigneur et que nous observions en ce jour-là seul la rupture du jeûne pascal[11] ».

8. *H. E.*, V, 24, 7.
9. *H. E.*, V, 23, 1.
10. *H. E.*, V, 26, 6.
11. *H. E.*, V, 23, 1.

Plus loin, résumant la première partie du traité de saint Irénée sur la question, il nous dit que l'évêque de Lyon « établit qu'il ne faut accomplir le mystère de la résurrection du Seigneur que le dimanche[12] ».

Voilà, semble-t-il, une conception de la Pâque bien différente de celle des Quartodécimans : les autres Églises célèbrent la résurrection du Seigneur, tandis que les Asiates célèbrent sa Passion. La conclusion est un peu rapide. Notons tout d'abord que ni saint Irénée, ni Eusèbe n'ont vu de différence dans la manière de comprendre Pâques. Irénée n'y voit qu'une question de discipline du même ordre que les divergences sur le nombre des jours de jeûne. Il ne soupçonne pas que les Quartodécimans ne célèbrent pas la résurrection comme les autres Églises. Pâque est pour lui, comme pour Eusèbe, un terme univoque. Ni l'un ni l'autre n'ont imaginé qu'on pouvait fêter la Passion sans la résurrection et vice versa. Si nous sommes tentés de juger autrement, c'est à cause d'une optique moderne qui fausse les perspectives.

La liturgie pascale s'est développée et s'est étalée, si l'on peut dire, sur plusieurs jours et les événements sont commémorés suivant leur ordre historique : la dernière Cène le jeudi saint, la Passion le vendredi, la résurrection la nuit du samedi au dimanche. Cette perspective historique qui nous est familière, nous sommes tentés de la transposer dans l'antiquité chrétienne et de poser le dilemme : Passion ou résurrection ? Or il est bien certain que ce dilemme ne s'est jamais posé dans l'antiquité. En tout cas pas pour les adversaires des Quartodécimans. Jamais, dans les quatre premiers siècles, Pâques n'a été considérée comme une fête de la résurrection purement et simplement. Au contraire, quand il s'agit de définir la fête, c'est au terme de Passion que recourent Tertullien, l'auteur du *De pascha computus*, Eusèbe de Césarée, saint Jean Chrysostome et bien d'autres[13]. La préface de notre messe de Pâques garde encore le souvenir de cette conception : *in hac potissimum nocte cum pascha nostrum immolatus est Christus*. Seulement la

12. *H. E.*, V, 24, 11.

13. Sur les sens donnés à *pascha* dans l'Église ancienne, voir C. Mohrmann, *Pascha, passio, transitus*, dans *Ephem. liturg.*, 66, 1952, pp. 37-52.

Passion était inséparable, à leurs yeux, de la résurrection : *qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.* C'est la doctrine paulinienne : « Il a été livré pour nos péchés et il est ressuscité pour notre justification. »

Le baptisé est plongé dans la mort du Christ, mais pour ressusciter avec lui à une vie nouvelle. Les anciens n'ont jamais songé à faire une coupure entre les événements et à choisir celui qui leur paraissait capital. Ils n'avaient qu'un jour pour célébrer le mystère de la rédemption, c'est-à-dire celui de la mort et de la résurrection du Seigneur. On a prononcé le mot de fête d'idée. Je n'aime guère ce mot, car une idée est une chose abstraite. C'est une fête de mystère, d'un mystère complexe, mais indivisible. Plus tard on a divisé, et il en est résulté quelque malaise. Mais transposer le problème dans l'antiquité est un anachronisme. Il est certain que les adversaires des Quartodécimans célébraient aussi la Passion du Sauveur, mais dans la nuit pascale.

Cependant les Quartodécimans, de leur côté, n'excluaient-ils pas la résurrection de leur solennité ? Nous n'avons aucune raison de le croire. Les textes sont muets. Le jour de Pâques était aussi pour eux un jour de fête et non un jour de deuil. On ne leur reproche pas de ne pas célébrer la résurrection, mais de rompre le jeûne avant le dimanche qui était le jour de la résurrection célébré chaque semaine dans toute l'Eglise. Croit-on que saint Irénée, pour qui la résurrection avait tant de poids dans sa lutte contre les gnostiques, aurait pris les choses aussi allégrement si les Asiates avaient refusé de célébrer la résurrection du Seigneur ? C'est, par dessus tout, souverainement invraisemblable. La résurrection faisait partie du message apostolique comme la Passion. Nous avons d'ailleurs une raison positive de croire que les Quartodécimans ne différaient pas de leurs adversaires. Il y a une coutume universellement acceptée au témoignage de saint Irénée et de Tertullien : c'est la célébration de la cinquantaine pascale, durant laquelle on ne pouvait ni jeûner ni fléchir les genoux[14]. Sur ce point, il n'y a aucun conflit entre les Églises. Du silence des docu-

14. Outre le texte de saint Irénée, cité à la note 6, cf. TERTULLIEN, *De corona*, 3, éd. KROYMANN, t. II, p. 158, et *De orat.*, 23, éd. REIFFERSCHEID, p. 196.

ments à ce sujet, on peut conclure que les Quartodécimans commençaient simplement cette cinquantaine le 14 Nisan au lieu de la commencer le dimanche suivant. Une fois le jeûne rompu, on entrait dans la joie pour cinquante jours. Est-il imaginable que cette joie n'eût rien à voir avec la résurrection du Christ ?

Rien donc dans les textes ne suggère une différence essentielle dans l'objet de la fête. Pour tous, la Pâque était la célébration du mystère de la mort et de la résurrection du Christ. C'était la nouvelle Pâque, le passage de la mort à la vie non seulement du Christ, mais aussi des chrétiens. C'est pourquoi la nuit de Pâques est devenu le grand jour du baptême solennel.

L'introduction d'une célébration le vendredi, puis le jeudi a changé les perspectives. On célèbre l'institution de l'Eucharistie, puis la Passion. Quand on arrive au dimanche, il ne reste plus que la résurrection à fêter. Pourtant les vieux textes subsistent. J'ai cité plus haut la préface pascale. On pourrait accumuler des citations de toutes les liturgies. Les textes anciens rendent tous le même son. Ils font écho aux paroles de saint Paul : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé (1 Cor., 5, 7). Il a été livré pour nos péchés et il est ressuscité pour notre justification » (Rom., 4, 25). La Pâque, c'est le sacrifice du Christ qui est célébré, dans toutes les anciennes liturgies, en mémoire de sa mort et de sa résurrection [15].

En dépit de ce qu'écrivait Baumstark, l'examen impartial des sources amène à la conclusion qu'il n'y a eu dans la controverse qu'une question de date. C'est la conclusion d'excellents liturgistes comme Brightman [16] et Casel [17]. Après avoir examiné les sources, je ne puis que me ranger à leur avis.

2. — Des deux usages quel est le plus ancien ?

On peut maintenant se poser la question : des deux usages, quel est le plus ancien ?

15. Cf. B. Botte, *Problèmes de l'anamnèse*, dans *Journal of eccl. history*, t. V, 1954, pp. 16-24.

16. *The Quartodeciman Question*, dans *Journal of theol. stud.*, 25, 1924, pp. 254-270.

17. *Art und Sinn der ältesten Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. XIV, 1938, pp. 1-78.

Nous en sommes réduits aux conjectures. La communauté primitive a sans doute continué à pratiquer la Pâque juive, comme elle a continué à observer le Sabbat et à fréquenter le Temple. Mais nous ignorons si elle a christianisé la Pâque juive ou si elle a juxtaposé à la Pâque juive une solennité spécifiquement chrétienne comme elle l'a fait pour le dimanche. Et même si elle a fêté la Pâque chrétienne le 14 Nisan, nous ne voyons pas si la pratique des Quartodécimans d'Asie est en continuité avec l'usage primitif de Jérusalem ou si c'est une réforme locale inspirée par les textes de l'Écriture. Sans doute cette pratique est bien antérieure au pape Victor. D'après saint Irénée, la question se serait déjà posée au temps de saint Polycarpe, ce qui nous reporte vers le milieu du IIe siècle. Il ne s'agissait sans doute pas alors d'une innovation; mais rien ne nous autorise à faire remonter cet usage jusqu'à saint Jean. Le développement de Polycrate sur les *lumières* de l'Asie est un développement rhétorique et non un document historique. Tout ce qu'on peut en conclure, c'est que lui-même ne connaissait pas d'autre usage en Asie. Mais il faut noter, d'autre part, le caractère géographiquement très limité de la pratique quartodécimane. Elle est propre à la province d'Asie et aux régions limitrophes. On est frappé de l'unanimité des Églises : Rome, Alexandrie, Corinthe, la Palestine, l'Osroène, le Pont, la Gaule se prononcent sans hésiter pour la Pâque dominicale[18]. Polycrate, de son côté ne peut invoquer que des Asiates, et Irénée, qui prend leur défense contre l'intransigeance de Victor, ne fait appel au témoignage d'aucune autre Église. Il est partisan lui-même de la Pâque dominicale, et la seule excuse qu'il invoque est la simplicité et l'ignorance de ceux qui ont transmis cette coutume[19]. Le pseudo-Tertullien nous parle d'un Romain qui causa un schisme, Blastos : « Il voulut introduire subrepticement le judaïsme, car il dit qu'il ne fallait observer la Pâque que selon la loi de Moïse, le 14 du mois[20]. » Cela se situe exactement à l'époque de saint Irénée. Il y avait donc des partisans des Quartodécimans à Rome; mais ils y font figure de novateurs, puisque la Pâque dominicale était déjà de

18. *H. E.*, V, 23, 2-4.
19. *H. E.*, 24, 13.
20. *Adversus haereses*, 8, éd. KROYMANN, t. III, p. 225.

règle à Rome au temps de saint Polycarpe, au témoignage d'Irénée lui-même. On entrevoit même, si la notice est exacte, la raison du mouvement : une fidélité littérale aux prescriptions de l'Ancien Testament. Quoi qu'il en soit, l'unanimité des Églises d'Orient aussi bien que d'Occident est un fait dont il faut tenir compte. Qu'une coutume soi-disant apostolique ait été abandonnée partout sans résistance dès la fin du IIe siècle est un fait singulier, si l'on se rappelle avec quelle jalousie les différentes Églises ont défendu leurs usages. S'il s'agissait d'une persistance de l'usage de la communauté primitive de Jérusalem, c'est bien en Palestine qu'on s'attendrait à la trouver. Or l'accord des Palestiniens avec Rome est complet : un synode présidé par Théophile de Césarée, auquel assistent Narcisse de Jérusalem, Cassius de Tyr et Clarus de Ptolémaïs, examina la tradition qui leur était venue des aptôres et déclara qu'elle concordait avec celle d'Alexandrie et de Rome[21]. Nous ne sommes pas obligés de prendre leur déclaration pour argent comptant, pas plus que celle de Polycrate. Mais cela signifie au moins qu'on n'avait pas souvenir en Palestine de la pratique quartodécimane.

Nous n'avons donc aucune garantie que la pratique des Asiates ait été un vestige des usages primitifs. Nous ne pouvons pas non plus le nier catégoriquement. Disons que c'est possible. Cependant l'accord des autres Églises est impressionnant, et cela doit rendre prudent. Il est au moins tout aussi vraisemblable que l'usage des Quartodécimans est un usage purement local dû à une interprétation littérale de l'Ancien Testament.

3. — D'où vient la pratique de la Paque dominicale ?

Supposons cependant que la pratique des Asiates représente un usage plus ancien. D'où vient alors la pratique de la Pâque dominicale ? Est-il légitime de la présenter comme spécifiquement romaine ? Nous n'en savons absolument rien. Rome a pu servir de centre de diffusion, mais l'usage peut venir d'ailleurs, par exemple de Palestine. A fortiori il est encore plus vain de chercher une date. S'il y a eu un chan-

21. *H. E.*, V, 25.

gement, l'accord de toutes les Églises suppose qu'il a eu lieu à une époque tellement ancienne que nous n'avons aucune chance d'en préciser la date. Mais, après tout, nous ne savons même pas s'il y a eu un changement. Dès lors, des considérations telles que celles de Baumstark, que j'ai citées plus haut, sur l'influence respective de saint Pierre et de saint Jean n'appartiennent pas à l'histoire, mais à la littérature d'imagination. Les témoignages historiques et les anciens documents liturgiques ne nous font connaître qu'une seule et même Pâque avec quelques divergences qui portent sur la date et sur la durée du jeûne. Si nous voulons aller au delà de ce que les sources nous apprennent, nous entrons sur le terrain de la préhistoire et nous ne pouvons édifier que des hypothèses fragiles où l'imagination joue un plus grand rôle que le donné concret. Il est plus sage de s'en tenir aux faits et de constater qu'au IIe siècle il y a une tradition ferme dans l'Église. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre notre Pâque d'aujourd'hui et pour tirer quelques leçons pratiques..

4. — Comment comprendre notre Paque d'aujourd'hui?

Un premier fait qu'il faut souligner, c'est que l'essentiel de notre Pâque, c'est la veillée pascale. Beaucoup de prêtres paraissent ne l'avoir pas encore compris, et ils la considèrent toujours comme une préparation à la fête du lendemain. Certains même s'ingénient à avancer l'heure de la célébration pour obliger leurs paroissiens à revenir le lendemain. C'est peut-être de bonne tactique paroissiale, mais il faut avoir le courage de dire que, du point de vue de la tradition, c'est une aberration.

Le noyau primitif a été respecté. Il a gardé son caractère de mystère complexe, avec ses deux aspects de mort et de vie, complémentaires l'un de l'autre. C'est le sacrifice pascal de l'Agneau et c'est l'annonce de sa résurrection. Les rites du baptême, qui en sont partie intégrante, rappellent comment ce mystère du Christ est aussi celui du peuple chrétien qui participe à la mort et à la résurrection du Seigneur. C'est de là qu'il faut partir si l'on veut comprendre la Pâque. Le reste est préparation ou prolongement et doit s'orienter vers le centre.

Ceci n'est pas sans quelque importance pour la semaine sainte. Si le noyau primitif subsiste, il s'est développé. On a voulu détailler la richesse du mystère pascal et on l'a étalé sur plusieurs jours, suivant un plan quasi historique. Cela ne s'est pas fait en une fois, mais le même phénomène s'est produit dans tous les rites, preuve que cela répondait à une exigence de la conscience chrétienne. C'est d'ailleurs une loi du développement liturgique. On a de même développé les rites du baptême pour exprimer toute la richesse de l'acte sacramentel. Il s'agit donc d'une croissance organique dont il faut respecter l'harmonie et les proportions.

J'ai dit plus haut que le développement s'était fait suivant un plan quasi historique. Le « quasi » n'est pas de trop, parce que la liturgie romaine n'a jamais eu le souci d'un horaire de la Passion. Il n'y a pas non plus de commémoration de l'ensevelissement. Si nous prenons l'office du vendredi saint, consacré à commémorer la Passion, nous constatons qu'il contient des pièces dont l'accent triomphal a déjà une résonance de Pâques. Cela n'est pas sans nous déconcerter un peu. Notre piété moderne s'accommoderait mieux d'un réalisme plus net et de contrastes plus tranchés. On serait tenté de recourir à des modes d'expression qui fassent davantage appel au sentiment de compassion pour le Christ souffrant. Il y a à cela un danger, c'est qu'on risquerait de briser l'unité de style que la tradition romaine a su garder, à part quelques détails secondaires. Il est dangereux de faire des plans trop bien tracés avec des lignes trop nettes. La composition d'un office est moins, si je puis dire, une affaire de science qu'une œuvre d'art. Un office comme l'adoration de la croix a su harmoniser la gravité des reproches du Christ souffrant à son peuple avec les accents de triomphe. Un tel équilibre n'est pas le résultat d'un dosage savant. Il est sorti de la conscience des chrétiens du haut moyen âge qui comprenaient que le mystère de mort était orienté vers la victoire du Christ. C'est une face du mystère de Pâques, mais elle laisse pressentir déjà l'autre face. Une logique rigoureuse voudrait qu'on sépare et qu'on distingue. Les anciens parlaient de la « glorieuse passion »; nous préférerions qu'on parle de la « douloureuse passion ». Notre piété est mieux accordée

avec le *Stabat mater* qu'avec le *Crux fidelis*. Mais quelles que soient nos préférences personnelles, il faut nous rendre compte qu'une réforme qui aurait pour elle une logique parfaite risquerait de rompre un équilibre et une harmonie qui ont subsisté à travers les siècles.

Il y a d'ailleurs des dévotions privées qui se sont développées à l'époque moderne et qui sont parfaitement légitimes. Je pense notamment à l'adoration du Saint-Sacrement le jeudi saint et dans la nuit suivante. Ce sont là des coutumes à garder et à encourager. Mais il faut ici savoir respecter les proportions. Transformer cette dévotion en une veillée de grand style risquerait de déplacer le centre de gravité de la semaine en donnant à un élément adventice plus d'importance qu'aux éléments essentiels qui nous sont livrés par la tradition. Il est à souhaiter que les offices du jeudi et du vendredi saints puissent être placés à des heures, traditionnelles d'ailleurs, qui les rendent accessibles au peuple chrétien. On peut souhaiter également certains aménagements justifiés par des raisons traditionnelles ou pastorales. Le Saint-Siège a montré en ces dernières années qu'il était désireux de rendre la liturgie plus vivante et plus accessible au peuple. Il a montré aussi qu'il voulait rester fidèle à la ligne de la tradition. Une liturgie vivante, ce n'est pas une liturgie toute neuve, bâtie sur un plan qui contente notre logique abstraite et fasse rupture avec le passé. La vie n'est pas seulement mouvement, elle est aussi continuité. Il y a dans notre liturgie des éléments qui sont le résultat d'une expérience séculaire. Il faut se garder de les compromettre par des réformes ou des additions intempestives. Avant tout, il faut essayer de comprendre et de pénétrer les institutions par le dedans. Elles nous paraissent souvent désuètes parce que nous les regardons du dehors. Nous en voyons les défauts extérieurs, mais nous n'avons pas saisi l'esprit. On peut souhaiter qu'une réforme fasse disparaître les défauts. Mais il faut prendre garde qu'en raclant la rouille on ne brise le vase.

D. B. Botte.

LA SEMAINE SAINTE DANS L'ÉGLISE SYRIENNE

I. — Le dimanche des Rameaux

Les Rameaux.

La semaine sainte, chez les Syriens, porte le nom de la *Semaine de la grande souffrance*. Elle commence aux vêpres du lundi saint. Le dimanche n'en fait pas partie. Il est un jour de joie et non de pénitence. Contrairement aux Latins, rien n'y évoque encore la Passion et la mort du Christ. L'église n'est pas endeuillée; les icones ne sont pas recouvertes de voiles noirs ou violets. Rien n'y respire la tristesse. C'est, au contraire, la joie qui se reflète dans les majestueuses cérémonies qui s'y déroulent. Le dimanche des Rameaux c'est, en effet, le triomphe de Jésus-Christ sur ses adversaires; c'est la reconnaissance de sa royauté, acclamée par les enfants d'Israël. L'Eglise syrienne se prépare à ce dimanche par une octave. Ce que les Latins appellent la *Semaine de la Passion* est, chez les Syriens, la *Semaine des Oucha'né*, des Hosannas. Les modes musicaux syriens, si nombreux et si variés, en ont un spécial à cette semaine, un mode triomphal où l'allégresse de la chrétienté éclate en accents joyeux et fervents.

Le matin de ce dimanche, l'église est ornée de palmes et de rameaux d'oliviers. La croix de procession en est décorée; le sanctuaire en est plein. Sauf sur l'autel où les traditions syriennes n'admettent que la croix et des cierges, les bouquets de palmes et d'oliviers foisonnent partout.

La messe solennelle commence comme à l'accoutumée. Les deux premiers services, celui dit de Melchisédech (offrande du pain et du vin) et celui d'Aaron (offrande de l'encens), déroulent leurs fastes douze fois séculaires. Quant ils

sont terminés, une table, débordante de rameaux d'oliviers et de palmes, est apportée par les clercs et placée devant la porte royale du sanctuaire. Le célébrant vient vers elle, accompagné de ses assistants et de tous les prêtres de la paroisse. La bénédiction des rameaux commence.

En cette cérémonie, comme en bien d'autres, que le rite syrien est loin de la sobriété romaine! Par contre, comme il est près des origines chrétiennes. C'est d'abord le Trisagion, la prière d'introduction, le chant du *ényono* ou responsorium, le *proimion* et le *sédro* (les seules parties de l'office, avec la bénédiction et la litanie diaconale, qui ne soient pas une composition poétique versifiée); un *qolo* (chant) de quatre strophes; le tout relatant et commentant en vers l'entrée triomphale de Jésus en ce dimanche qui précéda sa mort. Vient ensuite un *bo'utho* qui établit, en un dialogue saisissant, l'opposition qui se révèle déjà entre l'Eglise et la Synagogue. Nous ne pouvons mieux faire que d'en donner un extrait :

Jacob attacha un âne à un cep de vigne et attendit;
Vint Zacharie qui l'en détacha et le donna à son Seigneur.
Le prophète le donna à son Seigneur et celui-ci le monta,
et Zacharie marcha devant, criant à Sion : « Reçois ton Roi. »

Sion dit : Pourquoi vient-il ? Je ne l'ai pas appelé.
Le prophète dit : Il est ton Roi et il vient régner.
Sion dit : Je ne veux pas qu'il règne sur moi.
Le prophète répondit : Il régnera sur l'Eglise et, toi, il t'abandonnera.

Sion dit : Je ne lui ouvrirai pas mes portes et il n'entrera pas!
Le prophète répondit : L'Eglise lui ouvrira les siennes et le recevra.
Sion dit : S'il entre dans mes murs, je le crucifierai.
Le prophète répondit : « Et sa croix est vivante et elle t'écrasera. »

Les leçons de l'Ancien Testament ont pratiquement disparu de la liturgie eucharistique syrienne. Les cérémonies du *Liber Festivalis* les ont, par contre, conservées, et elles indiquent pour le dimanche des Rameaux les péricopes suivantes : Genèse, 49, 8-12; Zacharie, 2, 10 à fin; Isaïe, 52, 7-9. Ces péricopes de l'Ancien Testament sont suivies

de celles du Nouveau : 1 Jean, 2, 7-11; Evangile de saint Luc, 19, 29-40. Suit la litanie diaconale dont le thème est en rapport étroit avec la fête du jour :

> Seigneur, vous qu'adorent tous ceux qui sont au ciel et sur la terre, et qui avez accepté d'être loué par les foules dans les rues de Jérusalem... *Kyrie eleison.* Vous que ne limitent pas les cieux; que portent en procession les chérubins saisis de frayeur, et qui avez accepté d'être conduit en procession monté sur un âne... *Kyrie eleison*, etc.

Les rameaux d'oliviers et les palmes sont alors bénis longuement et les fidèles défilent devant la porte royale du cancel pour recevoir des mains du pontife un rameau ou une palme, et la procession s'ébranle, suivie du peuple tout entier. En tête, la croix et deux céroféraires; en queue, l'évêque entouré de petits enfants. Les clercs chantent Jésus entrant à Jérusalem, et les enfants reprennent l'antienne : « *Hosanna in excelsis! Hosanna Filio David! Benedictus qui venit in nomine Domini!* »

Ethérie ne décrit pas autrement la procession des Rameaux telle qu'elle se déroulait de son temps à Jérusalem :

> Quand approche la neuvième heure, on se rend, au chant des hymnes, à l'Imbomon. ... On dit encore là des hymnes et des antiennes appropriées au lieu et au jour; et de même des lectures qu'on intercale et des prières. Quand approche la onzième heure, on lit le passage de l'Evangile où les enfants, avec des rameaux et des palmes, accoururent au-devant du Seigneur en disant : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Tous les petits enfants du pays, jusqu'à ceux qui ne peuvent pas marcher parce qu'ils sont trop jeunes et que leurs parents portent à leur cou, tiennent des rameaux, les uns de palmiers, les autres d'oliviers; et ainsi on escorte l'évêque de la manière dont Notre-Seigneur a été escorté ce jour-là. (Ethérie : *Journal de Voyage*, Paris, 1948, p. 222.)

La procession, sortie de l'église par l'une des portes latérales, rentre par la porte centrale, grande ouverte et pavoisée, comme devait certainement l'être, ce jour-là, la porte de Jérusalem.

Une dernière prière du pontife, quand tous les fidèles ont regagné leurs places, et la cérémonie des Rameaux est ter-

minée. La messe est reprise là où elle avait été interrompue, et elle se déroule selon le faste habituel des grandes fêtes. Les grelots des encensoirs et des flabelles, mêlant leur tintement joyeux à celui des cymbales, ponctuent ces vieilles mélodies syriennes qui, pour ce jour-là, comme pour toute la semaine qui l'a précédé, se chantent sur le mode spécial des « Hosannas ». L'évangile de la messe est tiré de saint Jean (12, 12-22). Il est chanté, comme toujours, face au peuple, à la porte du sanctuaire. Quand le célébrant a chanté le verset « Hosanna! Béni celui qui vient au nom du Seigneur, le Roi d'Israël », il s'arrête et le peuple tout entier reprend le verset, faisant sienne l'acclamation du peuple juif à Jésus.

La messe est terminé. Les fidèles, avant d'être congédiés, sont convoqués pour la cérémonie des Nahiré qui aura lieu le soir même (à dix-huit heures à Saint-Ephrem de Paris).

Les « Nahiré » (les Flambeaux).

Le soir, l'église a déjà perdu l'aspect de fête qu'elle avait revêtu le matin. Les branches d'oliviers et les palmes ont disparu. A leurs places, de longues draperies noires pendent. Derrière l'autel, un immense panneau noir porte une grande croix blanche entourée de tous les instruments de la Passion, depuis l'aiguière de Pilate jusqu'à l'échelle de la descente de la Croix, en passant par le fouet de la flagellation, la couronne d'épines, le coq du reniement, les clous et le marteau, l'éponge du *Sitio*. La pleine lune elle-même n'est pas oubliée. N'était-elle pas un des témoins de la Passion ?

Les encensoirs à grelots sont soigneusement rangés, ainsi que les flabelles représentant des séraphins aux six ailes. L'autel, comme le reste de l'église, porte le deuil : depuis les gradins (quand il y en a) jusqu'aux marches, tout est recouvert de noir. A la place de la croix, une insigne relique de la vraie Croix est exposée. Qu'on est loin des accents joyeux du matin! Les mélodies syriennes, chantées sur le « mode de la Passion », se mettent au diapason des cœurs et des choses : la *semaine de la grande souffrance* a commencé.

Elle débute par une cérémonie aussi touchante qu'ima-

gée : la cérémonie des *Nahiré* (flambeaux), les nahiré des dix vierges de la parabole évangélique.

Doxologie, prière d'introduction, chant du *'ényono*, suivis d'un *proimion* et d'un *sédro* qui, à lui seul, constitue une prédication : il relate la parabole des dix vierges, la commente, en tire les conclusions et demande à Dieu de nous donner de ne pas ressembler aux vierges folles : *Seigneur, que les flambeaux de nos âmes ne s'éteignent pas dans votre festin... faites que nous ne restions pas à l'extérieur de la porte de votre paradis... ne nous écartez pas des délices de votre table et de la joie de votre royaume.* Vient ensuite un *qolo* de quatre versets qui reprend les supplications faites par le pontife dans le *sédro* : *Que je ne frappe pas à votre porte, Seigneur, et n'en retourne avec confusion. Que je ne ressemble pas aux vierges folles dont les lampes s'éteignirent; mais que j'entende de vous le mot de pardon et que les anges se réjouissent le jour où je me repentirai... Seigneur, que la bouche qui vous a confessé ne gémisse pas avec les impies qui ont méprisé votre vérité.*

D'autres chants suivent ce *qolo*. Ils développent tous le même thème de la parabole des dix vierges. Puis vient la procession de l'Evangile, procession qui se déroule dans sa forme antique, quand un ambon s'élevait encore au centre de la grande nef, au milieu des fidèles. C'est sur cet ambon qu'étaient assis autrefois prélat et prêtres pour la messe des catéchumènes; c'est de cet ambon que les diacres surveillaient les fidèles et faisaient leurs admonitions; c'est de cet ambon que se faisaient les lectures des péricopes scripturaires tant de l'Ancien Testament que du Nouveau; et c'est là aussi que l'évêque ou les prêtres commentaient les passages lus. Pour une fois, l'ambon, le *bîma*, disparu depuis le XIII[e] siècle des églises syriennes, retrouve sa place et ses fonctions. La procession se dirige vers lui. Les clercs et le pontife portent à la main un cierge allumé. Le chœur chante : *Qu'elle est belle cette nuit de la promesse de notre Rédempteur...*

Le prêtre à qui le pontife a confié le soin de lire la péricope chante la parabole des dix vierges (Mt., 25, 1-13), que tous les assistants écoutent debout, un cierge allumé à la main.

Le chant de l'évangile terminé, la procession s'ébranle de nouveau. La croix s'avance en tête; elle est suivie de tous les fidèles sans exception. Les processions sont des manifestations populaires par excellence, et le peuple des fidèles y a sa grande part; il n'y assiste pas en spectateur muet. En queue, viennent les clercs et l'évêque, portant, comme tous ceux qui prennent part à la procession, un cierge allumé.

Les clercs entonnent les versets du psaume 118 de la Peshitta (Vulg., 117), chanté autrefois en procession par les Hébreux :

Ouvrez-moi les portes de la justice, Halléluyah, afin que j'entre et que je loue le Seigneur,
C'est la porte de Yahwéh par laquelle entrent les justes, Halléluyah, je te célébrerai parce que tu m'as exaucé et que tu es ma rédemption.
La pierre que rejetaient ceux qui bâtissaient, Halléluyah, a été la pierre angulaire,
C'est l'œuvre de Yahwéh, Halléluyah, et elle est une chose merveilleuse à nos yeux.

Puis vient un de ces *takhchefto*, au rythme libre, qui sont l'apanage et la gloire du chant syrien : *Gloire à celui qui est bon et qui, dans son amour, a manifesté sa gloire aux hommes... Venez, vous qui avez une langue, chantez ses louanges afin que ne nous prenne pas le sommeil de la mort. Dans la nuit qui se prolonge, souvenons-nous de la mort qui ferme nos bouches et leur impose silence...*

La procession arrive devant la porte centrale de l'église. Les rubriques du *Liber Festivalis* portent qu'elle doit sortir par la porte nord et rentrer par la porte sud. En fait, elle sort le plus fréquemment par l'une quelconque des portes de l'église et rentre par la porte centrale. Celle-ci est généralement entourée d'une cour, apte à accueillir tous les fidèles. Pour la circonstance, cette porte est fermée. Les fidèles se groupent en demi-cercle devant elle. L'évêque traverse leurs rangs et vient s'agenouiller sur le seuil. On entonne alors cette hymne célèbre et très ancienne, que les Syriens affectionnent particulièrement et qu'on retrouve tout aussi bien dans le bréviaire que dans le premier service de la messe. Mais nulle part son sens n'éclate avec au-

tant de force que dans cette cérémonie où l'évêque (ou le curé), ses prêtres, ses clercs et tous ses fidèles sont massés devant une porte fermée, priant et suppliant pour que cette porte, porte de la Salle du Festin mystique, porte du Royaume des cieux, ne reste pas fermée devant eux le jour où ils comparaîtront devant le Juge suprême. Avec quelle piété, quelle émotion et quelle ferveur le peuple accompagne de sa voix le chœur des clercs :

> A votre porte, Seigneur, je frappe, et de votre trésor, je sollicite la miséricorde. Je suis un pauvre pécheur qui, pendant des années, ai abandonné votre voie... A la porte de qui irons-nous frapper, Seigneur miséricordieux, sinon à la vôtre ? Qui avons-nous qui intercède pour nos transgressions, si vos miséricordes ne le font pas... Que le chant de notre prière soit une clef qui ouvre la porte du ciel, et que les archanges se disent dans leurs rangs : Comme il doit être doux le chant des terrestres pour que Dieu exauce si vite leurs demandes! etc.

Et arrive le moment le plus émouvant de tout l'office. Les fidèles se mettent à genoux à même la terre et, dans le silence général, s'élève la voix du pontife. En une mélopée déchirante, il chante « La porte de vos miséricordes », et de sa croix manuelle il frappe la porte qui reste sourde à son appel. Les gorges se serrent. Les larmes coulent parfois, tellement l'émotion est grande. Après un instant d'attente, l'évêque répète une seconde, puis une troisième fois sa supplication plaintive. Au troisième coup la porte s'ouvre et l'émotion qui avait envahi les cœurs, comme si l'ouverture de la porte n'avait pas été prévue, se dissipe. Toutes les voix s'unissent et, pendant que le célébrant, précédé de la croix, pénètre dans l'édifice sacré, la foule chante, ponctuant chaque syllabe : *Ne la fermez pas devant nous, Seigneur! Nous reconnaissons que nous sommes des pécheurs; ayez pitié de nous.*

Les fidèles regagnent leurs places pendant que le chœur chante une hymne de pénitence, et le pontife, en un sermon bref, commente la parabole des dix vierges; commentaire, peut-on dire, superflu, car la cérémonie elle-même, avec ses prières, ses chants, sa litanie et sa procession, constitue le plus éloquent des sermons.

Les *Nahiré*, précédés des deux premiers nocturnes, sont suivis du troisième et de laudes.

Ethérie, dans sa *peregrinatio ad loca sancta*, ne mentionne pas cet office. Il est probable qu'il n'était pas célébré à Jérusalem, et cela se comprend. Dans la ville sainte, la procession des Rameaux commençait, au témoignage d'Ethérie, vers une heure de l'après-midi et devait se terminer vers sept ou huit heures du soir. D'où nous viennent donc les *Nahiré* ? d'Antioche ? N'est-ce pas plutôt d'Edesse ? L'état actuel des études sur la liturgie syrienne ne permet pas encore de le dire avec précision.

Les liturgistes n'auront certes pas manqué de faire le rapprochement entre les trois coups frappés à la porte de l'église par le pontife syrien, à la procession des Nahiré, et les coups frappés de même par le sous-diacre latin à la procession des Rameaux. Est-ce là une simple analogie ? N'y a-t-il pas plutôt imitation ? L'office des *Nahiré* est très ancien; la procession latine des Rameaux, amputée de la station devant la porte fermée, est aussi très ancienne. Mais la station elle-même est, comme on le lira d'autre part, relativement récente. D'où vient-elle ? Sans oser l'affirmer, faute de preuves, on peut penser que cette partie de l'office syrien, trouvée très belle par les pèlerins occidentaux qui se rendaient aux lieux saints et à Antioche, a été introduite par eux, à leur retour, dans une liturgie gallicane encore très perméable aux apports étrangers. Elle se serait fondue, petit à petit, avec la procession des Rameaux, perdant son symbolisme primitif, presque palpable dans la parabole des vierges, pour un autre, beaucoup moins clair, dans la commémoraison de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Elle ne serait d'ailleurs que l'un des très nombreux emprunts faits par la liturgie gallicane à la syrienne.

2. — Jeudi saint

Les cérémonies décrites ci-dessus n'étaient que le préliminaire, une sorte de préparation au triduum sacré. Le jeudi saint, l'Eglise entre pleinement dans le drame auguste par deux majestueuses cérémonies, la messe pascale et le *man-*

datum. Autrefois, ces deux cérémonies étaient réunies, ou plutôt n'en faisaient qu'une, le *mandatum* précédant immédiatement la liturgie pascale qu'on célébrait dans l'après-midi, à l'exemple du Christ. A une époque relativement récente, il a paru opportun à l'Eglise syrienne de les dissocier. La longueur de l'office canonial, la consécration du saint chrême qui se fait après le chant de tierce, le *mandatum* et enfin la messe pascale qui se célèbre nécessairement selon l'Anaphore de saint Jacques, constituaient une synaxe, sinon lassante, du moins trop longue pour que l'attention des fidèles puisse y rester soutenue. Commencée vers trois heures de l'après-midi, la réunion ne prenait pas fin avant sept ou huit heures du soir. Aujourd'hui, la messe est célébrée dans la matinée; le *mandatum* dans l'après-midi; la consécration du saint chrême est quelquefois renvoyée à un autre jour.

La messe pascale.

Nous ne décrirons pas la messe pascale; une telle description dépasserait de beaucoup le cadre d'un article de revue. Nous nous contenterons d'en dire seulement quelques mots.

La messe du jeudi saint est la seule, actuellement, dans le rite syrien, qui comporte une concélébration. Encore n'est-ce pas une vraie concélébration, mais bien plutôt plusieurs célébrations synchronisées, comme cela se pratique parfois chez les Latins, à Lourdes ou ailleurs. Le maître autel est délaissé. Dans le sanctuaire, une très grande table, comme celle d'un banquet, devant laquelle prennent place : l'évêque, au centre et face aux fidèles, et, à sa droite et à sa gauche, tous ses prêtres. Chacun a sa pierre d'autel; chacun a son calice, sa patène et son sacramentaire; chacun a son servant de messe qui lui présentera les burettes en temps voulu et l'assistera. Seul l'évêque imposera l'encens et encensera; seul l'évêque chantera les prières de la liturgie, les autres les disant à part eux, à moins qu'il ne veuille faire signe à l'un ou à l'autre de chanter telle ou telle prière à sa place, mais il se réservera les prières les plus augustes, comme par exemple depuis le *Sanctus* jusqu'à la

fin de l'épiclèse. Les leçons scripturaires de l'Ancien et du nouveau Testament sont lues, et les proimion et sédro chantés, non aux portes du sanctuaire, comme à l'accoutumée, mais du haut du « Bîma », de l'ambon, élevé au centre de la nef comme autrefois.

Comme les jours précédents, les salutations sont omises, ainsi que la prière de la paix et le baiser de paix; le Trisagion est remplacé par une invocation propre à cette célébration : « O Christ, qui par votre pâque avez délié l'agneau pascal, par votre pâque réjouissez-nous et ayez pitié de nous [1]. »

Le pain d'autel syrien qui, en temps ordinaire, comporte douze parcelles portant chacune une croix en relief, est remplacé, le jeudi saint, par un autre pain, rond comme le précédent, mais figurant en relief l'agneau pascal.

A la fin de la messe, pas de dénudation de l'autel. La sainte réserve est consommée. Chez les jacobites, le reposoir n'existe pas. Par contre, beaucoup d'églises syriennes catholiques l'ont introduit, notamment le séminaire de Charfet. Le *Liber Festivalis* (M'ade'dono) pas plus que les sacramentaires n'en font mention. Nous ne décrirons donc pas une procession au reposoir calquée sur les rites de l'Eglise romaine.

Le « mandatum ».

Le *mandatum* est connu des fidèles du rite latin. Tous ceux qui l'ont désiré ont pu y assister dans l'une ou l'autre de leurs églises. Il semblerait superflu de décrire le *mandatum* syrien puisque, après tout, syrien ou romain, cet office ne peut que répéter les gestes du Maître au cours du repas pascal. Cependant, est-ce parce que l'auteur de ces lignes est lui-même du rite syrien, ou est-ce parce que telle est la réalité, il semble que le *mandatum* tel qu'il se célèbre dans le rite syrien est infiniment plus émouvant.

1. Pâque et joie ont en syriaque la même étymologie. Les deux mots se disent « pesha ». L'invocation peut donc se traduire ainsi : « Par votre joie réjouissez-nous », quoique la première traduction semble de beaucoup la meilleure et corresponde davantage au génie de la langue syriaque, qui aime employer dans la même phrase deux ou plusieurs mots identiques, mais à sens différent.

Sur l'ambon sont assis douze prêtres, portant chacun son étole. Souvent, dans les diocèses pauvres où l'on a de la difficulté à réunir douze prêtres, ceux-ci sont remplacés par des clercs ou même par des enfants. Un siège est préparé pour l'évêque sur les marches de l'autel. Il s'y assoit, ayant revêtu, par-dessus son manteau de ville : la Jubba, étole et chape. La cérémonie commence.

Prière d'introduction, psaume *Miserere*, 'ényono antiphonique, proimion et sédro, qolo ou chant composé de quatre versets, prière de l'encens ou 'étro, le tout dans le mode musical dit « de la Passion », ce sont là les constituants de presque tous les offices du *Liber Festivalis* et sur lesquels nous ne nous étendrons pas. Disons seulement que toutes ces prières, tous ces chants n'ont qu'un thème unique qu'ils commentent avec plus ou moins de bonheur : Jésus lavant les pieds de ses apôtres. On a souvent reproché à la poésie syriaque sa prolixité. Qu'elle soit prolixe, nous en convenons; nous admettons volontiers qu'elle se complaît dans les répétitions qui, il faut le dire, ne sont pas tellement désagréables à l'oreille d'un Sémite. Le génie romain et le génie syrien sont différents l'un de l'autre. Le premier est précis, sobre et, en matière liturgique, surtout cérébral et théologien. Le second est fécond, imagé et affectif. Mais cette différence entre les deux mentalités occidentale et orientale n'est pas la seule cause des répétitions. Le Latin, de peur de se répéter, n'hésite pas à abandonner un thème quand il en a dit tout ce qu'il avait à dire. C'est ainsi que les premières prières de la cérémonie latine des Rameaux ont plutôt trait à la Passion de Notre-Seigneur qu'à son entrée triomphale à Jérusalem. Le Syrien, lui, reste prisonnier de « l'esprit » de la cérémonie qu'il célèbre, de l'office qu'il chante, de l'événement qu'il commémore. Il ne cherchera pas à s'en évader. Si la cérémonie du *mandatum* doit durer une heure, pendant une heure ses prières, ses chants se dérouleront autour de ce seul thème : Jésus lavant les pieds de ses disciples. Il est difficile de dire des choses nouvelles sur un même sujet pendant un temps assez long. On revient nécessairement à certaines idées maîtresses, d'où les répétitions. Mais prolixité ne signifie pas pauvreté. Tout autant que la poésie latine, la poésie syrienne est riche en idées, riche surtout en images, neuves, belles,

émouvantes, et qui répondent davantage aux aspirations, aux besoins de l'âme sémite. Seulement, ces idées, ces images, au lieu de se trouver groupés dans un même chant, sont disséminées à travers les nombreuses pièces poétiques qui composent un office et il faut les y glaner. Nous essaierons d'en faire ressortir quelques-unes, surtout dans les pages consacrées au vendredi saint.

Après les chants, viennent les leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament : Genèse, 18, 1-8; psaume 50 (*Miserere*); 1re de saint Jean, 4, 11-16, et 1 Corinthiens, 13, 4-13. Elles sont lues par les lecteurs ou les sous-diacres. L'évangile (Jean, 13, 1-15) est réservé au président de l'assemblée. L'évêque se lève et en chante les trois premiers versets, puis se rassoit et confie le livre à l'un des prêtres assistants (ou à un diacre) qui ira continuer, sur l'ambon, la péricope commencée. Comment décrire ce chant ? Aucune description ne peut en donner une idée; aucune annotation musicale n'est capable de le rendre, même imparfaitement. Il faut l'avoir entendu pour le comprendre et, quand on l'a entendu une fois, on n'en perd pas facilement le souvenir. Chaque mot est une mélopée plaintive et nostalgique que le chantre improvise à son gré et qui ne peut pas ne pas émouvoir. Chaque phrase correspond à un geste du célébrant, et chaque geste du célébrant est la réplique de celui du divin Maître à la sainte Cène.

« Il se leva de table », chante le lecteur, et le pontife se lève.

« Il posa son manteau », et l'évêque quitte son manteau, son étole, sa chape, et se revêt des premiers ornements pontificaux : aube, étole, ceinture et manchettes.

« Et ayant pris un linge, il s'en ceignit », chante le lecteur. Les diacres assistants apportent une large serviette qu'ils nouent autour des reins de l'évêque; deux sous-diacres apportent une large aiguière et son bassin; non point de ces aiguières minuscules à peine plus grandes qu'une grande burette, mais de ces vases larges et élancés que connaissent bien les amateurs d'antiquités orientales et qui peuvent contenir de deux à trois litres d'eau.

« Puis il versa de l'eau dans un bassin. » Le pontife prend l'aiguière et en verse dans le bassin. Le lecteur s'arrête pour permettre à l'évêque de procéder à la bénédiction

de l'eau par trois oraisons dont deux ecphonèses et une secrète.

L'eau étant bénie, le lecteur reprend son chant : « Et il commença à laver les pieds de ses disciples. » L'évêque, mitre en tête, précédé de diacres portant les accessoires indispensables, s'avance vers l'ambon, en gravit les marches, s'agenouille devant le premier de ses prêtres, prend le savon que l'un des diacres lui tend, et lave, au savon et à grande eau, en un geste plein de réalité et non seulement symbolique, le pied droit du disciple. A l'autre bout de l'ambon, le lecteur continue à moduler lentement, et à trois reprises, le verset déjà cité, auquel il ajoute : « Et à les essuyer avec le linge dont il était ceint. » L'évêque remet le savon au diacre, prend une serviette, essuie soigneusement le pied lavé et, se penchant, y pose ses lèvres. Il se lève, va au prêtre suivant, puis au troisième, fait pour eux ce qu'il avait fait pour le premier et s'en retourne à son fauteuil sur la marche de l'autel.

Il s'y repose quelques instants, cependant que le bassin est vidé de son eau, l'aiguière remplie à nouveau et les serviettes changées. Pendant ce court moment de repos, le chœur des clercs chante le premier verset d'un qolo : « ... Oh! combien votre amour pour les hommes vous a amené à vous abaisser. Vous avez lavé les pieds de Judas et lui vous a trahi! Gloire à vous, ô bon et doux Seigneur. béni soit votre amour, pour tout ce qu'il a supporté! » (Dans la tradition syrienne, le premier dont Jésus lava les pieds était Judas, et le dernier Simon-Pierre.)

De nouveau, l'évêque se lève et va vers l'ambon; de nouveau s'élève, plaintif et saisissant, le chant du lecteur : « Il se leva de table... », et le pied droit de trois autres prêtres est lavé. Un bref instant de repos et les mêmes gestes se répètent encore une troisième, puis une quatrième fois. Mais à la quatrième fois, le pontife, après avoir lavé les pieds des dixième et onzième disciples, est à genoux devant le douzième. Il lui prend le pied et s'arrête. Le dialogue évangélique s'engage alors entre le pontife et son disciple :

Le lecteur : Quand il vint à Simon-Pierre, Simon lui dit :
Le disciple : Comment! Vous, Seigneur, vous me lavez les pieds ?

Le lecteur : Jésus répondit et lui dit :

L'évêque : Ce que je fais, toi, tu ne le comprends pas maintenant. Tu le comprendras plus tard.

Le lecteur : Simon-Pierre lui dit :

Le disciple : Jamais vous ne me laverez les pieds.

Le lecteur : Jésus lui dit :

L'évêque : Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi.

Le lecteur : Simon-Pierre lui dit :

Le disciple : Alors, Seigneur, ne me lavez pas seulement les pieds, mais les mains aussi et la tête.

Le lecteur : Jésus lui dit :

L'évêque : Celui qui est pur n'a besoin de laver que ses pieds, car il est tout entier pur. Vous aussi, vous êtes tous purs. Mais non, pas tous.

Et pendant que l'évêque, ayant vaincu la résistance du disciple figurant Simon-Pierre, lui lave le pied droit, le lecteur psalmodie le verset 11 : « Car il savait quel était celui qui allait le livrer. » Le chœur chante comme précédemment un verset qui a trait au prince des apôtres, cependant que le pontife, revenu à son siège, se lave les mains, quitte la mitre et ses ornements pontificaux, reprend son manteau, l'étole et la chape, et continue le chant de l'évangile qu'il avait commencé une heure plus tôt.

Une nouvelle invocation remplace, pour la circonstance, le Trisagion traditionnel : « O Dieu qui avez abaissé votre Majesté et lavé les terrestres, lavez, dans votre miséricorde, nos souillures et purifiez-nous dans votre bonté. »

Le pontife bénit les assistants et le diacre les congédie.

3. — Vendredi saint

La messe des Présanctifiés.

Ainsi qu'on l'a déjà vu, la sainte réserve a été consommée à la messe du jeudi saint. Une ou deux parcelles sont gardées pour les cas d'urgence, mais sans aucun apparat. Donc, en principe, aucune messe des Présanctifiés ne doit avoir lieu le vendredi saint. Cependant, dans certaines égli-

ses syriennes, la tradition latine du reposoir s'est implantée et elle appelle, pour le vendredi saint, la consommation de l'hostie vénérée. Celle-ci se fait au cours de la messe des Présanctifiés.

La messe des Présanctifiés n'est pas récente chez les Syriens. On la trouve déjà à la fin du IV^e^ siècle ou au début du V^e^. Elle n'était pas destinée à la célébration du vendredi saint, mais à la communion des fidèles les jours de jeûne, pendant le carême. Elle pouvait donc se faire tous les jours du carême, sauf les samedis et dimanches. Ces deux jours n'étant pas jours de jeûne, une messe normale s'y célébrait.

On l'appelait et on l'appelle encore « *Rchoum koso* : Signation du calice ». Nous ne la décrirons pas. Elle ne diffère en presque rien de la messe ordinaire, sauf que, selon le missel édité à Rome en 1843 (et très fortement « romanisé ») [2], la consécration, jusqu'à l'épiclèse, est remplacée par la bénédiction faite, sur le calice, par l'hostie ou la parcelle d'hostie consacrée antérieurement; et, selon le missel édité à Charfet en 1922 par le grand liturgiste qu'était S. B. Mgr Rahmani, toute l'Anaphore ou presque est supprimée. En effet, après le *Lavabo*, l'officiant chante une seule prière puis donne la bénédiction habituelle. Il bénit ensuite le calice de trois signes de croix, faits avec la parcelle d'hostie, en disant : « Nous signons le calice de reconnaissance par la Perle purificatrice, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, pour la vie jusqu'au siècle des siècles », et il passe immédiatement à la prière du *Pater*.

L'adoration de la Croix.

L'office de la semaine sainte qui attire à l'église le plus de fidèles est, sans contredit, celui de l'adoration de la Croix,

2. Celui qui a « supervisé » cette édition a fait preuve, tout au long de cet ouvrage, d'une ignorance complète des traditions syriennes. On peut dire de ses rubriques, par exemple, qu'elles sont « les rubriques du Missel romain à l'usage du prêtre syrien ». Heureusement pour les Syriens, ce « superviseur » n'était pas de leur rite. Ce qui est caractéristique, c'est que, pendant quatre-vingt-un ans, les prêtres syriens catholiques n'ont eu que ce missel entre les mains, mais jamais n'en ont observé les rubriques, ni à la messe privée, ni surtout à la grand-messe. La tradition a été plus forte que les écrits !

le vendredi de la Crucifixion. Malgré sa longueur (trois à quatre heures), jamais on n'a vu un seul chrétien quitter l'enceinte sacrée avant que le dernier épisode du drame rédempteur n'ait été entièrement accompli. L'office se déroule en deux temps : 1° sexte et none; 2° l'adoration de la Croix.

a) *Sexte et None*

A l'église, devant la porte royale du cancel, dont les voiles sont fermés, une table est dressée. Elle a la forme d'un autel latin avec ses gradins. Là où d'habitude se trouve le tabernacle, s'élève une sorte de rocher encadré de deux cierges, dont la tradition veut, du moins dans certains diocèses, que l'un soit de cire blanche et représente le bon larron, et l'autre enduit de noir. Cet autel, c'est le Calvaire, le Golgotha, devant lequel va se célébrer l'office tout entier. Des sièges sont préparés, d'un côté et de l'autre du calvaire, pour l'évêque, quand il y en a un, et pour les prêtres et les clercs. Il est probable que ce calvaire était érigé autrefois sur l'ambon, au milieu des fidèles, et groupait tout autour de lui tous ceux qui devaient participer à la cérémonie.

La procession s'avance, venant du Diaconicon ou de tout autre lieu attenant à l'église. Les acolytes, les psallistes, les anagnostes ou lecteurs, les sous-diacres et les diacres, portant les insignes de leur ordre, s'avancent, les mains croisées sur la poitrine. Ils sont suivis des prêtres revêtus d'une chape de couleur sombre. Chacun d'eux tient à la main une patène pleine d'encens et de myrrhe. Derrière eux, également revêtu d'une chape sombre, vient l'évêque, portant sur son épaule une lourde croix de bois nue. Le chant des clercs accompagne la procession de la plainte de Marie gravissant aux côtés de son Fils le sentier du Calvaire : « ... Où donc, mon Fils, où donc, mon bien-aimé, où te mènent-ils donc ? Pourquoi t'es-tu ainsi livré aux mains de ce peuple impie et cruel ?... »

La procession arrive au pied du Golgotha. Les clercs occupent les places qui leur sont assignées. Les prêtres déposent leurs patènes sur les gradins de l'autel-calvaire et aident l'évêque à se décharger de sa croix. Puis, ayant quitté leurs chapes, ils regagnent les sièges qui leur sont

préparés. A ce moment s'élève sur le rocher, entre les deux cierges allumés, non point une croix nue, mais un Christ sur sa croix.

L'évêque entonne la prière d'introduction de sexte et le chant de cette heure canoniale, ainsi que celui de none, se poursuit pendant un temps assez long. Les Pères de l'Eglise syrienne ont en effet groupé dans ces deux heures, non seulement toutes les leçons de l'Ancien Testament annonçant de près ou de loin la Passion et la mort du Christ, mais aussi celles qui peuvent préfigurer la Rédemption.

b) *L'adoration de la Croix*

None est terminé. On apporte aux prêtres des étoles de couleur sombre; l'évêque revêt des ornements pontificaux complets. Le Trisagion qui, généralement, commence et clôt tous les offices syriens, est remplacé par l'invocation du jour : « O Christ qui par votre mort avez donné la vie à notre mort, ressuscitez nos morts et ayez pitié de nous. »

Doxologie, prière d'introduction, 'ényono antiphonique de la crucifixion, puis un chant dont chaque strophe est précédée d'une antienne constituée par le verset d'un psaume ou d'une prophétie et ayant trait à la Passion :

> « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné et avez éloigné de moi mon salut ? » — « O Dieu, je vous appelle le jour et vous ne me répondez pas; et la nuit, et vous ne faites pas attention à moi... » — « Mon Dieu, mon Dieu, venez à mon secours; sauvez ma jeunesse... » — « Ils ont percé ses mains et ses pieds... »

Et les chants de la Passion se poursuivent ainsi, graves et tristes. Le sédro rappelle au Christ-Dieu que son premier geste a été de créer, et son dernier de vivifier et de racheter. Le chant du qolo montre Jésus descendant au schéol (Béth Mité : le royaume des morts), jetant à terre ses hautes murailles, brisant ses portes, détruisant ses cadenas, redonnant la vie à Adam et jetant un pont entre les tombes et le paradis afin que les fils d'Adam puissent s'y acheminer jusqu'au Père.

Le bo'outho de saint Ephrem nous semble de toute beauté

et nous ne résistons pas au plaisir d'en donner quelques extraits. Le saint Docteur fait parler Marie :

> ... Qui me donnera, mon Fils, les ailes de l'aigle, afin que je vole aux quatre coins de l'univers inviter toutes les nations au festin de ta crucifixion. ... Aujourd'hui, en contemplant ta mise au tombeau, mon Fils, je gémis et je me réjouis. Je gémis sur la Synagogue expulsée, et je me réjouis avec l'Eglise rachetée. O vous, créatures, pleurez avec moi votre Maître suspendu sur le bois de la Croix. Soleil, donne tes rayons et couvres-en la tête de ton Seigneur. Descends, apparais, luis dans la Maison des Ténèbres (le schéol), comme y a lui ton créateur. O terre, tremble, sois saisie de frayeur, car sur ta face le Fils de ton Maître est bafoué... Temple, montre à Sion ton deuil : la célébration des fêtes t'a déserté...

Sexte et none n'avaient pas épuisé toutes les leçons scripturaires. L'office de l'Adoration s'en est réservé trois de l'Ancien Testament (Zacharie, 12, 9 à fin; psaume 77 : Ecoute, ô mon peuple, mon enseignement, et psaume 94 : Venez, louons le Seigneur, chantons notre Dieu, le Rédempteur) et trois du Nouveau : Actes, 26, 8-23, et Galates, 2, 17-fin; 3, 1-7.

L'Alleluia traditionnel, qui annonce la lecture de l'évangile, est remplacé par une plainte que l'Eglise adresse aux archanges et aux prophètes :

> Viens, Gabriel, regarde ton Seigneur que l'on conspue. Voici les clous que les impies enfoncent dans ses mains. Et toi, Michel, homme de feu, pourquoi dors-tu ? Où est ton glaive qui a défait tant d'ennemis ?... Viens, Moïse, vois ce que ton peuple a fait du sauveur promis. Ils l'ont élevé sur la croix. Les fils de la Vengeance ont percé de clous ses mains et ses pieds...

La péricope évangélique est tirée de saint Jean (19, 25-30) et elle est suivie du sermon de la Passion. Quoique les rubriques n'en disent rien, il est de tradition, quand la lecture de l'évangile est terminée, d'éteindre le cierge enduit de noir et de le briser. Le cierge blanc reste allumé. Et de nouveau s'élèvent les plaintes de Marie : « Mon Seigneur, qui fus mon Fils, pourquoi t'ont-ils attaché à la Croix ? Fils du Très-Haut, pourquoi ces impudents t'ont-ils méprisé ? Tu les as comblés de bienfaits; tu as distribué

à tous la guérison, pourquoi t'ont-ils rendu le mal pour le bien ?... »

Ce qui étonne le Syrien, c'est le peu de place qu'occupe la Sainte Vierge dans la liturgie latine de l'adoration de la Croix. A l'exception de l'évangile et du *membra pannis involuta, Virgo Mater alligat*, aucune mention de la corédemptrice du genre humain. Il est vrai que la dévotion paraliturgique a suppléé à cette carence par l'admirable *Stabat Mater dolorosa*. Dans la liturgie syrienne, par contre, Marie est présente partout. C'est elle qui, si on peut s'exprimer ainsi, conduit le deuil. L'office commence par une plainte de Marie; il se termine par une plainte de Marie, et, tout au long des prières et des chants, Marie occupe une place presque aussi importante que celle de son Fils.

L'attention des fidèles, quelque peu lassée par la multitude des chants en syriaque, ce syriaque qu'ils ne comprennent presque plus, se réveille. Le moment solennel est arrivé. Au commencement de l'office de l'Adoration, un des prêtres avait descendu de son rocher le Christ en croix; il l'avait couché sur l'autel et recouvert d'un voile noir. Après les dernières plaintes de Marie, l'archiprêtre va à l'autel, soulève le voile, prend le Christ en croix entre ses mains et se tourne vers les fidèles pour le leur présenter. L'évêque quitte son siège et va vers la croix; il impose l'encens et encense le divin Crucifié pendant tout le temps qu'il chante le verset suivant : « Nous adorons la Croix, car c'est par elle (qu'est opéré) le salut de nos âmes. Avec le (bon) larron nous disons : O Christ, souvenez-vous de nous quand vous reviendrez. » Les clercs reprennent le verset et le pontife, se prosternant face contre terre, baise le sol et se relève. Une deuxième fois, une troisième fois il encense et chante puis se prosterne. Après la troisième prostration, il va vers le crucifix que tient toujours l'archiprêtre et y pose ses lèvres.

C'est lui maintenant qui tient entre ses mains le crucifix et c'est au tour de l'archiprêtre d'encenser trois fois et trois fois se prosterner avant de vénérer lui aussi l'emblème sacré. Tous les prêtres présents viennent, l'un après l'autre, répéter les gestes de leur pasteur.

Les Juifs avaient coutume de laver leurs morts avant de les enterrer. L'évêque lavera donc la croix quand tout le

clergé aura fini de la vénérer. Des diacres apportent des aspersoirs contenant de l'eau de rose et de l'eau de fleurs d'oranger, et un bassin. L'évêque tient le crucifix au-dessus du bassin et les diacres répandent sur lui le contenu de leurs amphores. Il est ensuite soigneusement essuyé, pendant que les clercs chantent : « Les assises de la terre ont tremblé à cause du sacrilège horrible dont s'est rendue coupable Sion... »

L'évêque, accompagné des clercs tenant des cierges, et des prêtres qui ont repris leurs patènes, porte en procession le crucifix jusqu'à l'endroit où a été préparée la « Pierre de l'Onction ». Sur cette « pierre », un blanc linceul est étendu. L'évêque y dépose le crucifix et les prêtres viennent l'un après l'autre le couvrir de leurs aromates. L'embaumement terminé, le pontife replie les bords du linceul et en enveloppe le Christ tout comme on envelopperait un mort. Les bandelettes sont remplacées par une étroite étole violette qui dessine sur la poitrine et sur le dos du Christ embaumé une croix de Saint-André.

Près de la « pierre d'onction » les clercs ont préparé le cercueil destiné à recevoir le corps du Sauveur. C'est une sorte de civière richement ornée et surmontée d'un baldaquin; elle est garnie de fleurs et de cierges. L'évêque y dépose son précieux fardeau et l'encense. Quatre prêtres se saisissent alors des montants de la civière et portent celle-ci en procession autour de l'église, l'évêque les précédant et continuant à encenser. L'émotion est à son comble, les gorges se serrent, les larmes coulent sans qu'on songe à les retenir. Les fidèles s'ingénient, au passage de la procession, à toucher du bout de leurs doigts le cercueil vénéré et portent ensuite ces doigts à leurs lèvres, à leurs yeux et à leur front. Pendant l'embaumement, les clercs ont chanté une nouvelle plainte de Marie : « Elles coulent, les larmes de Marie. La Mère pleure et gémit : Qui me donnera de m'approcher du bois et de serrer entre mes bras, ô mon Fils, ta croix ? D'y reposer ma tête, de laisser libre cours à mes pleurs, de gémir, comme il convient, sur tes souffrances et ta mort. O Fils Unique, qui es l'enfant unique de ta mère, que vais-je faire maintenant qu'on t'a séparé de moi ? »

Remarque digne d'attention : une fois le Christ embaumé

et placé dans son cercueil, l'accent de l'Eglise syrienne change. Les lamentations ont pris fin avec la dernière plainte de Marie; le mode musical de la Passion, éminemment grave et triste, est abandonné pour le huitième mode, un majeur triomphal. La tristesse semble s'être dissipée car déjà luit l'aurore de la Résurrection. Les souffrances de son Sauveur ont ému l'Eglise. Mais maintenant que les souffrances ont pris fin, elle ne pense plus qu'aux bienfaits de cette mort : la Résurrection de Jésus et la résurrection des défunts; et ce sera là le thème final de ce magnifique office de l'adoration de la Croix qu'on pourrait à plus juste titre appeler l'office de la Mise au Tombeau : « L'ensevelissement du Christ notre Roi a été la vie du genre humain. Sil n'avait pas été mis au tombeau, les hautes portes du paradis ne se seraient pas ouvertes. Seigneur, ressuscitez les âmes de vos serviteurs qui se sont endormis sur votre espérance. »

Pendant l'embaumement et la procession, des fidèles se sont chargés d'enlever de devant la porte du sanctuaire le calvaire qui y avait été placé et d'ouvrir les voiles du cancel. Sous le maître-autel, le tombeau est préparé : une sorte de coffret rectangulaire en marbre ou en bois précieux. Les prêtres qui portent la civière la déposent près du tombeau et l'évêque en retire le crucifix, toujours enveloppé de son linceul et de son étole violette, et le dépose respectueusement dans le tombeau. Le couvercle, généralement en marbre blanc, vient fermer le coffret et l'évêque y appose les scellés : trois cachets de cire. Des cierges et des flabelles l'encadrent de leurs lumières et de leurs têtes de séraphins aux six ailes, et tout autour les encensoirs répandent leurs parfums. Le choeur, qui n'a pas cessé de chanter durant la procession, met l'accent final à la cérémonie :

« Béni soit le Christ; il a été une clef qui a ouvert les portes du schéol, et par lui Adam, qui avait été chassé du paradis, a pu y revenir. Gloire à vous, vous qui ressuscitez les morts de leurs tombes et qui les revêtez de l'habit de gloire dans votre royaume... »

Après quelques instants de méditation silencieuse devant le tombeau du Christ, les fidèles se retirent, emportant comme souvenir, et surtout comme bénédiction pour

leurs personnes et leurs demeures, une des fleurs qui ont orné le cercueil.

4. — Samedi saint

La matinée du samedi saint ne comporte aucune cérémonie spéciale.

L'après-midi, avant la grand'messe de la vigile, a lieu l'office du Pardon, qui n'appartient pas, à proprement parler, à la grande Semaine, mais marque la fin du jeûne quadragésimal comme il en avait marqué le commencement.

Après les prières, les leçons et les chants, l'évêque ou le curé exhorte les fidèles à se pardonner mutuellement leurs offenses afin de devenir dignes d'obtenir de Dieu le pardon de leurs péchés. Pour leur en donner l'exemple, l'officiant, trois fois, se prosterne à terre et demande pardon à ses ouailles, les suppliant d'en faire autant les uns pour les autres.

Quelle conclusion tirer de ces admirables offices de la semaine sainte dans l'Eglise syrienne ? Nous n'en tirerons aucune, mais laisserons au lecteur le soin de les méditer et l'invitons à puiser largement à ces incomparables richesses spirituelles si peu connues du monde occidental.

G. Khouri-Sarkis.

LE *TRIDUUM SACRUM* DANS LA LITURGIE BYZANTINE

L'étude de la liturgie byzantine des jours saints présente un double intérêt. D'une part, la richesse lyrique et théologique des textes, le symbolisme dramatique des rites mettent en valeur, sous une forme immédiatement accessible à l'ensemble du peuple chrétien, quelques-unes des perspectives les plus profondes du mystère de la Rédemption. D'autre part, la structure des offices s'est modelée selon une ligne assez différente de celle dans laquelle s'est maintenue la liturgie romaine. Ces deux aspects sont d'ailleurs étroitement liés et proviennent l'un et l'autre du développement très particulier que prit à Jérusalem, vers le milieu du IV[e] siècle, la célébration de l'antique fête pascale. Des travaux récents ont mis en évidence le rôle joué dans cette organisation du culte chrétien par saint Cyrille de Jérusalem [1]. Mais nous ne sommes pas pour le moment en mesure de suivre l'expansion des usages hiérosolymitains à travers le monde chrétien. La filière qui relie au rite de la Ville sainte celui qui s'élabora lentement dans la grande Eglise de Constantinople, et qui ne nous est connu avec quelque précision qu'à partir du VIII[e] siècle, est tout particulièrement difficile à suivre. Outre l'influence directe des pèlerinages, il y eut celle de l'Eglise d'Antioche, des Eglises asiates et surtout, à partir du règne de Justinien et avec les migrations massives consécutives aux invasions perses et arabes de la première moitié du VII[e] siècle, l'apport des moines palestiniens, notamment de ceux de la Grande Laure de Saint-Sabas, à quinze kilomètres de Jérusalem. C'est en effet le Directoire des Offices (*Typikon*) de Saint-Sabas qui deviendra la base du *Typikon* de la Grande Eglise, et on sait quels développements connaîtra dans l'Eglise by-

1. F.-L. Cross, *Introduction aux Catéchèses mystagogiques*, Londres, S.P.CK., 1951, et les réflexions qu'elle suggère au P. Daniélou, *Rech. Sc. Rel.*, 1954, pp. 602-605.

zantine le genre poétique du canon, modelé sur les neuf cantiques scripturaires traditionnels et adapté de la liturgie syrienne par saint Jean Damascène, moine de Saint-Sabas au VIII[e] siècle.

En dépit du flou dans lequel il demeure encore et qu'il serait imprudent de prétendre pour l'instant préciser, il fallait marquer cet arrière-fond qui donne toute sa signification et sa valeur universaliste au rite byzantin des derniers jours de la semaine sainte [2]. Il est d'ailleurs curieux que les deux usages hiérosolymitains qui, introduits tardivement et par un long détour dans la liturgie romaine, nous paraissent parmi les plus caractéristiques de la semaine sainte, aient disparu presque complètement de la liturgie de Constantinople. Il s'agit de la procession du dimanche des Palmes, ignorée du rite byzantin qui n'a qu'une brève bénédiction, et surtout de la solennelle adoration de la Croix le vendredi saint qui aurait peut-être disparu à Jérusalem dès le temps d'Héraclius pour être transférée, sous une forme nouvelle, à la fête du 14 septembre.

Si l'on veut caractériser brièvement la physionomie de la liturgie du *Triduum sacrum* à Rome et à Byzance on pourrait dire que la liturgie romaine s'est maintenue dans une ligne sacramentelle, au sens antique de ce mot, n'acceptant que tardivement et avec une grande réserve ce qui pourrait relever d'une conception narrative et méditative de la liturgie. Byzance, au contraire, s'inscrit à la suite de Jérusalem dans cette ligne, attentive à nous faire suivre heure par heure et, autant que faire se peut, pas à pas, l'Evangile en main, les dernières heures de la vie terrestre du Christ, tout en contemplant dans la foi le mystère de la Rédemption et ses résonances cosmiques. Liturgie plus humaine, plus populaire, mais non moins dogmatique, qui a

2. L'histoire de la liturgie hiérosolymitaine nous est heureusement connue par toute une suite de documents : *Journal d'Éthérie* (Éd. Sources chrétiennes, 21), pour le IV[e] siècle; *Lectionnaire arménien des V[e]-VII[e] siècles* (Éd. Conybeare, *Rituale Armenorum*, pp. 516-527); *Kanonarion géorgien des VII[e]-VIII[e] siècles* (Éd. Kékélidzé, Tiflis, 1912). On trouvera dans la *Liturgie comparée* de Baumstark (Chevetogne, 1953) une série de remarques suggestives, mais parfois aventureuses inspirées par ces documents (pp. 133-143, 154-167). Pour Byzance notre plus ancien témoin est un *Typikon* conservé à Pathmos et édité par Dmitrievski (Opisanie, I, pp. 1-152, Kiev, 1917).

réussi à intégrer les courants nouveaux qui se développent en Orient non moins qu'en Occident, sans qu'on voie se constituer des formes de dévotion difficilement réductibles à la liturgie traditionnelle. Ne nous dissimulons pas cependant que dans la vie concrète du peuple chrétien la prédominance de la sensibilité n'est peut-être pas moins grande chez les fidèles de rite byzantin, tant slaves que grecs ou melkites, que parmi les Occidentaux. Du moins trouve-t-elle à se satisfaire à l'intérieur d'une liturgie dont il n'est que de rappeler les valeurs sacramentelles. Ce n'est peut-être pas le moindre bienfait des brèves descriptions que nous allons tenter que de permettre une telle réflexion.

1. — L'Office des saintes et rédemptrices souffrances de Notre-Seigneur

Le Triduum pascal ne s'ouvre dans la liturgie byzantine qu'avec l'office de la nuit du jeudi au vendredi. Sans doute les matines du jeudi avaient-elles, comme en Occident, mis l'accent sur les deux thèmes de la Cène et de la trahison de Judas; elles sont de type festif avec un canon de huit odes du moine Cosmas, alors que les trois premiers jours avaient gardé le schéma quadragésimal du triode [3]. Si ces détails suffisent à donner à ce jour une physionomie à part, en dehors des féries de carême, ils ne portent pas sur la structure même de la liturgie byzantine. Quant à la journée, elle n'est plus marquée aujourd'hui, dans les églises ordinaires, que par la célébration de l'antique liturgie de saint Basile, insérée, comme aux grandes vigiles de Noël, de l'Epiphanie et du samedi saint, dans le cours des vêpres. On y lit un long évangile composite [4]. Exceptionnellement, le chant de la grande entrée substitue à l'hymne des Chérubins un tropaire de communion qui se réfère au mystère du jour : *A votre cène mystique, Fils de Dieu, faites-moi participer en ce jour, car je ne révélerai pas vos mystères à vos ennemis et je ne vous donnerai pas le baiser comme Judas; mais, comme le larron, je vous confesse : souvenez-vous de*

3. Réduit à un diode le mardi.

4. Mis sous le nom de saint Matthieu il est en fait formé de Mt., 26, 2-20; Jo., 13, 3-17; Mt., 26, 21-39; Lc, 22, 43-44; Mt., 26, 40; 27, 2.

moi, Seigneur, dans votre royaume. Alléluia. Dans les monastères et les cathédrales, on joint à la liturgie le lavement des pieds de douze moines ou clercs. Ce rite, originaire de Jérusalem, où il semble très ancien, prend l'allure d'une véritable drama-liturgie : les gestes sont accomplis au fur et à mesure que les évoque la lecture de l'évangile, l'économe représente Pierre et le portier Judas. C'est aussi de Jérusalem que s'était introduit dans la basilique patriarcale de Sainte-Sophie le rite de l'ablution de la table d'autel, entre sexte et none, par le patriarche et ses dignitaires. Enfin, dans les premiers sièges des autonomies ecclésiastiques, à des intervalles aujourd'hui variables selon les nécessités, c'est au cours de la journée du jeudi que s'achève la longue et délicate préparation du chrême qui est consacré, comme en Occident, à la fin de l'anaphore de la liturgie.

Aux premières heures de la nuit commence un cycle tout nouveau qui tranche sur le déroulement et sur le style des offices byzantins. Au travers des interpolations plus récentes on reconnaît encore nettement la trame de la très ancienne vigile ambulante que nous décrit Ethérie vers la fin du IV[e] siècle. En raison de sa structure, cet office est souvent appelé : office des douze évangiles, mais sa véritable dénomination est celle que nous avons indiquée dans le titre de ce paragraphe. Il s'agissait primitivement d'une suite de stations aux lieux où se sont déroulées les principales étapes de la Passion. Chaque station devait comporter une lecture évangélique, une psalmodie ou une hymne, une prière litanique avec collecte. Par la suite et en dehors de Jérusalem on tenta d'adapter cette fonction à la structure de l'office nocturne et matutinal. Les cinq premières lectures sont séparées l'une de l'autre par cinq séries de trois « antiennes » de trois tropaires chacune qui reprennent sur un mode lyrique les principaux thèmes des lectures. De par leur structure et leur style, ces « antiennes » peuvent appartenir à une couche ancienne de l'hymnodie. Chez les melkites, la quinzième antienne s'accompagne d'un rite expressif, traditionnel dans le patriarcat d'Antioche et peut être originaire de Jérusalem : les lumières sont diminuées et le célébrant, accompagné de thuriféraires, après avoir fait deux fois le tour de l'autel et encensé la croix, la prend

entre ses mains pour aller la planter devant l'iconostase en chantant sur le ton de l'évangile l'antienne :

> En ce jour est suspendu au gibet Celui qui a suspendu la terre sur les eaux; il est couvert d'une couronne d'épines, le Roi des anges; une pourpre trompeuse est jetée sur Celui qui lance le ciel autour des nuées; il reçoit des soufflets, Celui qui dans le Jourdain délivra Adam; il est attaché avec des clous, l'Epoux de l'Eglise; il est percé d'une lance, le Fils de la Vierge : nous adorons vos souffrances, ô Christ, montrez-nous aussi votre glorieuse résurrection.

Cette citation donnera une idée du lyrisme dogmatique de tous ces poèmes. Le sixième évangile est suivi du chant des Béatitudes entrecoupées de versets poétiques; après le septième on psalmodie le psaume 50 par lequel s'ouvre traditionnellement l'office de l'aurore. Et de fait le huitième évangile est suivi d'un triode du moine Cosmas, conformément au rite quadragésimal; le neuvième, des psaumes de laudes (148-150) entrecoupés de versets; le dixième, de la petite doxologie (*Gloire au Père... A vous la louange...*); le onzième, des versets de conclusion (apostiches); et le douzième, des prières finales.

Cette structure complexe ne diminue en rien la solennelle simplicité de cette méditation ecclésiale, mais la piété populaire peut s'y donner libre cours. C'est ainsi que depuis quelques siècles, en Russie, le chant du bref verset qui évoque le larron pardonné (exapostilaire), a pris une intensité singulière. Trois chantres l'exécutent, devant l'iconostase, sur une mélodie poignante que met en valeur l'harmonisation, et, pendant que retentit l'imploration : *C'est le larron qu'aujourd'hui même, Sauveur, vous avez jugé digne du paradis; et moi, par le bois de la croix, illuminez-moi et sauvez-moi*, la foule se prosterne pour supplier d'avoir part au pardon.

Exprimant l'impression générale qui se dégage de cet office, le R. P. Mercenier écrit : « Quelle gamme de sentiments! Foi, adoration, amour, reconnaissance, et regret du péché cause de ces souffrances; compassion pour le Sauveur et pour sa mère qui unit ses douleurs à celles de son Fils; indignation contre Judas le traître, contre les princes des prêtres et le peuple déicide, mais pitié aussi pour le mal-

heur irréparable de leur prévarication; confiance dans l'efficace du divin sacrifice et même joie triomphante pour la rédemption désormais assurée par la défaite définitive de Satan et de la mort : car le héros qui souffre et meurt c'est le Fils de Dieu volontairement livré pour nous afin de nous arracher au mal, et sa Passion n'est que le prélude de sa glorieuse Résurrection. Mais ce ne sont pas seulement les sentiments des fidèles qui sont ainsi dramatisés; la liturgie supplée encore au caractère impersonnel du récit sacré par l'expression des mouvements de l'âme des acteurs mêmes de cette tragédie : les Apôtres, la Mère du Christ, le Christ lui-même [5]. »

2. — Les Heures royales du vendredi saint

La seule fonction de la matinée du vendredi est l'office des grandes Heures ou Heures royales, ainsi appelées parce qu'à Constantinople elles étaient célébrées en présence de l'empereur et de sa cour. Mais, comme pour l'office nocturne, on reconnaît une très ancienne fonction hiérosolymitaine enchâssée dans chacune des quatre heures du jour, prime, tierce, sexte et none, célébrées sans discontinuité, à l'intérieur même de l'église et non dans le narthex, les portes de l'iconostase ouvertes. Tous ces détails soulignent le caractère exceptionnel de la célébration, un peu artificiellement insérée dans la structure de modestes offices monastiques et, bien qu'en Orient les blocages et les déplacements des heures soient, hélas! devenus aussi habituels qu'en Occident, les heures royales constituent un cas unique.

Les livres liturgiques en attribuent la composition à saint Cyrille d'Alexandrie, mais, comme le remarque le P. Mercenier, il s'agit plus vraisemblablement de Cyrille de Jérusalem, comme l'affirme la tradition syro-jacobite, où l'on retrouve, traduits en syriaque, les douze idiomèles de la liturgie byzantine [6]. Quelle que soit la valeur précise de ces dénominations, elles confirment du moins l'origine hiéro-

5. *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 3, Chevetogne, 1949, pp. 168-169. La traduction des textes liturgiques cités est empruntée à ce volume où l'on trouvera tous les offices de la Quinzaine pascale.

6. Cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 105.

solymitaine de la fonction. Après la psalmodie des heures, différente d'ailleurs de l'ordinaire, se chante une série de versets, sur une mélodie propre (*idiomèle*) qui évoquent en un bref et puissant raccourci les grands thèmes et les phases principales de la Passion; certains d'entre eux apparaissent comme une première esquisse de nos impropères, ainsi à tierce :

> Suspendu à la croix, Seigneur, vous prononciez cette plainte : Pour quelle action avez-vous voulu me crucifier, Juifs ? Est-ce pour avoir rendu leur vigueur aux nerfs du paralytique ? Parce que j'ai fait se lever les morts de leur sommeil ? Parce que j'ai guéri l'hémorroïsse ? Parce que j'ai eu pitié de la Chananéenne ? Pour quelle action voulez-vous me tuer, Juifs ? Mais dans votre injustice vous jetterez les yeux sur Celui que vous aurez transpercé.

D'autres reprennent l'antithèse, chère à la liturgie byzantine, entre la gloire divine du Christ et les humiliations de sa douloureuse Passion.

Ces chants sont suivis de trois lectures : des Prophètes, de l'Apôtre, de l'Evangile et de l'hymne du jour (*kontakion*) :

> Venons tous chanter Celui qui a été crucifié pour nous, car Marie le vit sur la croix et dit : Quoique vous souffriez la croix, vous êtes mon Fils et mon Dieu. — Contemplant son propre Agneau traîné à l'immolation et toute consumée de chagrin, la brebis l'accompagnait avec les autres femmes et lui disait : Où allez-vous, mon enfant ? Pour qui accomplissez-vous cette rude course ? Y aurait-il à Cana une nouvelle noce, et y courez-vous faire du vin avec de l'eau ? Je vous accompagne, mon enfant; ou plutôt ne dois-je pas vous attendre ? Dites-moi un mot, ô Verbe; ne passez pas ainsi silencieux, vous qui m'avez conservée intacte, car vous êtes mon Fils et mon Dieu.

3. — Les vêpres du vendredi saint

La journée s'achève par un office dont le caractère dramatique a fourni occasion à de larges manifestations de la piété populaire, variables selon les régions. Les versets intercalés dans les psaumes ordinaires de l'office vespéral

redisent une fois encore les stupéfiantes humiliations du Fils de Dieu :

> Redoutable et extraordinaire mystère que l'on voit s'accomplir en ce jour : l'intangible est arrêté; Celui qui délivre Adam de la malédiction est enchaîné; Celui qui sonde les reins et les cœurs est soumis à une injuste enquête; Celui qui ferme l'abîme est enfermé en prison; on présente à Pilate Celui devant qui les Puissances des cieux se tiennent tremblantes; on donne des soufflets à l'artisan de la création; le juge des vivants et des morts est condamné au gibet; on met au tombeau Celui qui dépouille l'enfer. Vous qui souffrez tout par amour, qui sauvez tous les hommes de la malédiction, Seigneur si résigné, gloire à vous.

Les lectures évoquent la suprême théophanie dont Moïse fut l'objet (Ex., 33, 11-23), la bénédiction de Job après ses épreuves (42, 12 fine), la grande prophétie du Serviteur souffrant (Is., 52, 13-54, 1), la sagesse de la Croix (1 Cor., 1, 18; 2, 2), les dernières scènes de la Passion, dans un texte composite mis sous le nom de saint Matthieu (Mt., 27, 1-38; Lc, 23, 39-44; Mt., 27, 39-54; Jo., 19, 31-37; Mt., 27, 55-62). C'est la continuation du récit lu aux vêpres du jeudi et l'on peut se demander si nous n'aurions pas là la trace d'une fonction extra-hiérosolymitaine et peut-être antiochienne. Mais la caractéristique de cet office est la procession par laquelle il s'achève. On chante le tropaire final (*apolytikon*) : « Le noble Joseph ayant descendu du bois votre corps immaculé, il l'enveloppa d'un linceul bien blanc avec des aromates; lui ayant rendu les derniers devoirs, il le déposa dans le tombeau neuf. » Pendant ce temps, le premier célébrant prend dans ses mains le livre des Evangiles, les concélébrants tiennent comme un dais au-dessus de sa tête le voile sur lequel est brodée l'image du Christ mort (*épitaphion*). Une procession se forme jusqu'à l'endroit choisi pour représenter le tombeau du Christ, on y dépose l'épitaphion et l'Evangile que l'on encense et parfume d'eau de rose; on les entoure de fleurs qui seront ensuite distribuées aux assistants; avant de se retirer chacun vénère l'épitaphion d'une prostration. Les melkites, comme d'ailleurs les maronites, ont un rite plus expressif encore, mais qui semble bien avoir été emprunté à l'Occident médiéval : on détache le Christ de la

croix qui avait été dressée au cours de l'office de la nuit précédente. Cette scène de caractère très populaire n'a plus rien du hiératisme de la grande tradition liturgique; c'est, au sens propre, une drama-liturgie.

4. — L'Office nocturne du samedi saint

De même que les précédents, cet office entre difficilement dans la structure habituelle de la liturgie byzantine à laquelle on l'a plié. Il est composé, pour sa plus grande partie, de la psalmodie du long psaume 118, traditionnellement employé en Orient comme psaume des défunts. Entre chacun des versets on insère une brève strophe. C'est le *thrène*, la veillée funèbre pour laquelle l'Eglise s'associe aux saintes femmes et aux disciples fidèles. Aucune suite logique dans l'expression des sentiments qui vont de la plainte douloureuse de la Vierge à l'affirmation de la victoire glorieuse du Ressuscité; mais le thème qui prédomine est celui de la Rédemption : *Vous êtes descendu sur terre pour sauver Adam, et, ne l'y trouvant pas, ô Maître, vous êtes allé le chercher jusque dans les enfers.* Progressivement, d'ailleurs, le thème de la Résurrection prend plus d'importance sans cesser de demeurer voilé derrière celui du grand repos du héros victorieux. La procession de l'épitaphion par laquelle s'achève l'office garde encore le caractère d'un rite funéraire, mais les lectures qui s'y ajoutent sont déjà nettement pascales : Ez., 37, 1-14; 1 Cor., 5, 6-8, et Gal., 3, 13-14; Mt., 27, 62-66.

5. — L'ancienne et la nouvelle vigile pascale

Il n'entre pas dans notre programme de décrire les rites de la solennité pascale, mais il nous faut signaler en terminant qu'ils ont connu à Byzance des bouleversements plus importants qu'en Occident, sans cependant que le sens liturgique en ait éprouvé d'aussi grands dommages. Avec la disparition des baptêmes d'adultes, l'antique vigile de lecture et de cantiques scripturaires qui s'achevait par la célébration de la liturgie eucharistique de saint Basile a été peu à peu avancée jusqu'à la matinée du samedi saint,

tout en conservant, comme le rite romain des derniers siècles, la structure d'un office vespéral. Les quinze lectures [7] se font maintenant à la suite et l'on chante à la fin le seul cantique des trois jeunes gens (Dan., 3, 57-88). Lorsque cette vigile fut anticipée à la soirée on répéta, comme vigile nocturne, le canon de l'office du samedi saint au matin; la fonction s'achève par une procession qui ramène l'épitaphion jusqu'à l'autel sur lequel il restera déposé jusqu'à la Pentecôte.

Ces fonctions sont aujourd'hui bien négligées au profit d'une célébration toute différente, venue elle aussi de Jérusalem et qui a pris figure de matines pascales. Selon une ingénieuse conjecture de Baumstark [8], le poème attribué à saint Jean Damascène était sans doute destiné primitivement à être chanté durant une procession qui visitait, le jour de Pâques, les principaux Lieux saints; de telles processions se font toujours au Saint-Sépulcre. Ainsi s'expliqueraient les encensements et les salutations répétées entre chacune des huit odes du canon. Quoi qu'il en soit, ce magnifique office garde une extraordinaire allégresse. La procession aux lumières par laquelle il s'ouvre, la joyeuse répétition du tropaire pascal : *Le Christ est ressuscité des morts, par sa mort il a vaincu la mort, à ceux qui étaient dans les tombeaux il a donné la vie*, le triple baiser que l'on échange, donnent à la nuit pascale, surtout chez les Russes, un caractère populaire que l'austère liturgie romaine est loin de posséder à un pareil degré. La contrepartie est que trop souvent ces rites expressifs sont considérés comme l'essentiel de la célébration pascale et que les églises se vident, avant la Liturgie, d'une fraction importante de l'assistance, pressée de prendre part au réveillon familial où l'on retrouve avec joie les viandes, œufs et laitages interdits durant le carême.

I.-H. Dalmais.

7. Ce sont : Gen., 1, 1-13; Is., 60, 1-16; Ex., 12, 1-11; Jonas, 1-4; Jos., 5, 10-16; Ex., 13, 20-15, 19; Soph., 3, 8-15; 3 Reg., 17, 8-24; Is., 61, 10-62, 5; Gen., 22, 1-18; Is., 61, 1-10 *a*; 4 Reg., 4, 8-27; Is., 63, 11-64, 5; Jér., 38; Dan., 3, 1-56.

8. *Op. cit.*, p. 182.

Réflexions sur l'économie pastorale de la Vigile pascale

J'ai eu l'occasion de présider la Vigile pascale, il y a trois ans, dans une petite paroisse de campagne. Puis de participer, en 1952, à la grande célébration des Guides à Lourdes, et en 1953 à celle des Routiers à Vézelay.

Dans les dix années qui ont précédé le rétablissement de la Vigile, j'ai participé à l'organisation de veillées de Pâques, soit en paroisse ouvrière, soit à Chamarande, soit en paroisse rurale, nuits de prière qui reprenaient tous les éléments possibles des offices du matin, pour ceux qui n'avaient pu y assister, à cause de leurs obligations professionnelles et du décalage des horaires liturgiques par rapport aux horaires de la vie contemporaine.

La conclusion qui s'impose à moi est que la Vigile suppose, pour donner tous ses fruits, une communauté, et une communauté préparée par une prédication de carême orientée, jouant le rôle de l'antique préparation de catéchumènes.

En effet, l'impression que laisse la nouvelle Vigile, surtout lorsqu'on la « sent » en fonction d'incroyants, ou d'une masse à évangéliser, est qu'elle n'est pas au premier degré évangélique. Elle ne commémore pas directement le *fait* de la Résurrection, mais elle en est l'élaboration sacramentelle. Elle suppose le fait connu, contemplé, assimilé, devenu dans les âmes source de foi, d'admiration et de joie.

La Vigile exploite par rites symboliques le fait historique, prégnant lui-même du mystère divin, ce qui en fait un sacrement plus encore qu'un événement historique. Mais pour que l'exploitation symbolique prenne son sens, il faut qu'elle s'adresse à des participants, dûment et préalablement évangélisés.

Sans cela, elle risque d'être obscure et sans joie.

On retrouve ici, ce que révèle l'analyse de la prédication primitive : l'évangélisation, la proclamation de choc du fait pascal, du Christ-Salut des hommes, précède l'enseignement, fût-il l'enseignement actif par la participation liturgique.

Ce fut très sensible à Vézelay. Dès le mercredi, quelque deux cents Routiers étaient arrivés qui se destinaient à devenir, pour les années à venir, des meneurs du jeu liturgique. Ils devaient recevoir, durant trois jours, une formation intense, doctrinale

de la part du P. Liégé, cérémonielle de la part du P. Hego et du P. Dominique, O.S.B.

Cette formation, à point de départ « kérygmatique », supposant la prise de possession du fait de Pâques comme mystère et la conversion du cœur, amena ceux qui en profitèrent à l'intelligence des cérémonies et rites de la Vigile.

Il n'en fut pas de même des douze ou quatorze cents Routiers, survenus pour la Vigile seule, et dont un grand nombre, de paroisses populaires, de clans très populaires, étaient des chrétiens à peine évangélisés, peu familiarisés avec le fait de la Résurrection, assez étrangers à ses dimensions et à ses profondeurs.

Beaucoup d'entre eux ont moins ressenti la joie de Pâques. Les rites exprimaient une réalité, dont ils avaient mal assimilé le contenu. J'aurais aimé pour eux une évocation plus *évangélique* de Pâques.

Je comprends mieux pourquoi certaines liturgies avaient placé à l'aube du dimanche une procession au Tombeau, qui évoque la course des saintes femmes et fait participer à leur nostalgie du Christ Vivant, à leur stupéfaction, à leur joie indicible.

Le rite dominicain conserve cette procession, et je me souviens de l'émerveillement des Routiers de la génération Goutet et Cruiziat, découvrant au Saulchoir, dans la brume matinale et le chant des oiseaux, la splendeur de la Résurrection, aux environs des années 1930.

Avec ces Routiers parisiens, nous avions essayé de revivre, en esprit, les événements de la Semaine Sainte, aux jours et aux heures supposés, en marge et en complément de la célébration liturgique chorale.

La commémoration historique, nous avions vu à quel point elle soutenait, nourrissait, rendait concrète et vivante la célébration mystérique. Et, d'autre part, combien l'élaboration liturgique agrandissait, élargissait, approfondissait la donnée évangélique, l'actualisait, la rendait présente en la sacramentalisant.

Ces réflexions ne conduisent-elles pas à se demander s'il ne serait pas souhaitable que la Vigile fût plus évangélique, au lieu d'être presque uniquement sacramentelle.

Pourquoi, par exemple, les quatre leçons, au lieu d'être toutes tirées de l'Ancien Testament, — ce qui est, je le sais, la tradition des Vigiles, — ne comporteraient-elles pas une proclamation par l'Evangile de la Résurrection, et une lecture de saint Paul, par qui le lien serait fait entre le fait historique et le rite sacramentel ? Pour une assemblée de semi-néophytes, je conclurais volontiers de mes expériences qu'il faudrait au moins ouvrir la veillée par un sermon préparatoire qui serait une proclamation de la Résurrection.

***

La *Vigile* me paraît supposer une communauté, et une communauté initiée ainsi que nous avons dit. En effet, sa joie propre est de revivre sacramentellement les événements de la Pâque du Seigneur, et d'en ressentir la fécondité.

On sait avec quelle ferveur de telles paroisses ont accueilli le rétablissement de la nuit pascale. L'élan est vraiment parti du peuple fidèle qui n'a pas eu besoin d'y être incité par ses prêtres.

Il me semble que si l'assemblée chrétienne ne constate pas qu'elle s'accroît véritablement par des baptêmes qui soient siens, qui intéressent ses membres, elle est un peu dans le « faisons comme si... » toujours si préjudiciable au réalisme de la liturgie, qui ne doit pas tellement commémorer le passé que faire surgir l'éternelle actualité de ce passé.

S'il n'y a pas de baptême, ou si le baptême est celui de « quelque clochard de service », ou plus simplement d'un « étranger » à la communauté liturgique, la Vigile, qui est avant tout sacramentelle et baptismale, perd beaucoup de son sens et de sa vertu.

On a essayé d'y obvier avec le renouvellement des vœux de baptême. Cela donne lieu à une prise de conscience et à une affirmation collective fort impressionnantes et qui sont d'un grand intérêt. Mais cela ne risque-t-il pas d'orienter, une fois de plus, vers des considérations de comportement moral ?

L'événement prodigieux, l'irruption de la vie divine dans l'homme baptisé est tout autre chose que notre effort personnel pour nous y adapter moralement et psychologiquement.

La *Vigile*, plus que commémoration évangélique de Pâques, est l'ancienne initiation chrétienne, l'ultime préparation des catéchumènes, l'entrée de nouveaux adeptes dans le *Corpus Christi*, — qui est l'Eglise, — par la Communion sacramentelle et communautaire.

Pour qu'elle ait sa valeur profonde, il me semble donc qu'elle doit être, au minimum, l'expression d'une communauté qui prend conscience de son existence, de ce qui la fait exister, mais surtout qui s'accroisse par le baptême de nouveaux frères et sœurs. (Et il faudrait dire : par la communion, l'initiation chrétienne étant comme une course du baptême, en l'Esprit, vers le Christ et la Trinité.)

*
* *

Ne croyez-vous pas que ces considérations pourraient aider à dirimer le fameux problème, qui se pose non sans raisons, à beaucoup de curés : Vigile ou messe des hommes le jour de Pâques.

On pourrait réserver la Vigile de préférence aux initiés, à ceux qui auraient participé à la prédication quadragésimale, entourant les catéchumènes éventuels. La messe du matin de Pâques serait la proclamation évangélique de la Résurrection. La joie de l'accroissement sacramentel serait celle de la nuit; la joie triomphale de la Résurrection, celle du jour.

Que la messe du jour ainsi conçue soit le complément indispensable de la *Vigile* paraîtra, je pense, une évidence aux initiés. Durant toute mon enfance, je n'ai pas une seule fois entendu rappeler aux hommes « qui faisaient leurs pâques », le mystère du salut, de la mort, et de la résurrection du Christ. J'ai indéfiniment entendu ce même sermon : « Mes bons messieurs, vous êtes venus nombreux pour faire vos pâques. Vous avez triomphé du respect humain. Quel exemple vous donnez à la paroisse, comme je vous félicite. »

C'était l'éloge d'une communion qui, si j'en juge par ce que j'en savais moi-même, n'avait pas de rapports bien nets avec le fait de Pâques.

*
* *

A Lourdes, à la célébration des Guides, comme à Vézelay à celle des Routiers, j'ai pu sentir la prééminence des symboles essentiels et tout à fait primitifs : lumière, eau, pain. Ils sont immédiatement intelligibles, ne requièrent presque pas de commentaire.

Au contraire, les rites plus récents, complications des rites du cierge, ésotérisme de la bénédiction de l'eau, sont difficilement perceptibles par une vaste assemblée, qui d'ailleurs les voit mal. De même l'*Exultet* m'a toujours paru long et peu adapté à un auditoire populaire moderne.

J'en retiens, pour nos commentaires, qu'il vaut mieux donner tous nos soins aux symboles essentiels, plutôt que de piquer la curiosité et de disperser la réflexion, par le commentaire des rites secondaires.

Ces réflexions me font apparaître à moi-même les richesses dont l'Eglise dispose à cette heure où elle est à la fois tournée vers l'approfondissement de ses initiés, et vers l'évangélisation des masses incroyantes.

Elle a restauré au centre de sa vie le mystère spécifique de sa foi : le mystère pascal du salut, soit qu'elle en abreuve ses initiés, soit qu'elle entreprenne de le proclamer aux incroyants ou aux catéchumènes du seuil.

M.-D. Forestier, O. P.

LA SEMAINE SAINTE EN FRANCE AUX XVII^{e} ET XVIII^{e} SIÈCLES

Liturgie et Folklore

La véritable restauration religieuse qui a marqué le XVII^{e} siècle et qui s'est poursuivie dans les campagnes tout au long du XVIII^{e} a retenu depuis longtemps l'attention des historiens : les grands spirituels, les grands missionnaires, les fondateurs des séminaires, tout l'essor de vie chrétienne qu'ont suscité un Bérulle, un Vincent de Paul, un Grignon de Montfort ont éveillé un intérêt universel, mais le renouveau liturgique qui a marqué la même époque attend encore son Bremond. On a peut-être découvert dans une arrière-sacristie tel vieux Missel de Vintimille ou tel Rituel de Toul, mais, si l'on prend la peine de les ouvrir, c'est pour les parcourir avec les yeux de Dom Guéranger : liturgies jansénistes, liturgies schismatiques que ces liturgies *néo-gallicanes* qui ont poussé sur notre sol avec une exubérance et une diversité bien françaises. C'est peut-être là un jugement trop sommaire : si certaines de leurs innovations sont indéfendables, peut-on oublier qu'elles sont contemporaines de Mabillon et de Ménard, de Martène et de Lebrun, et que les hommes qui les ont codifiées alimentaient leur science aux sources documentaires publiées par les Mauristes. Ces livres révèlent dans leur rédaction une collaboration des savants et des pasteurs que nous aimerions à trouver aussi assurée et aussi féconde en d'autres périodes. De plus, un phénomène analysé par Baumstark s'y vérifie éminemment : dans toutes les liturgies, les temps forts de l'année ont résisté avec plus de bonheur que les autres aux innovations, au mouvement des idées. Parmi ces temps forts, la semaine sainte s'inscrit naturel-

lement au premier rang. Certaines particularités de la liturgie romaine, par exemple, n'y sont souvent que l'attestation de la pratique commune d'une période antérieure à l'organisation de l'actuel *Ordo Missae*. Il en a été de même pour nos liturgies françaises : si, en certains domaines, les missels néo-gallicans sont des créations artificielles et archéologiques, en ce qui concerne la semaine sainte ils demeurent les témoins d'usages séculaires, porteurs de traditions très précieuses accordées au génie religieux de la nation. A ce titre, ils méritent notre audience. Pour ne pas les couper du milieu vital où ils sont nés, pour aider à leur découverte dans le cadre concret où ils ont nourri la vie liturgique du peuple chrétien, nous avons évoqué un certain nombre d'usages folkloriques de nos provinces. Ce contact avec des pratiques partiellement enracinées encore dans les mœurs aidera peut-être à la découverte d'une pastorale populaire des saintes solennités de la Rédemption.

1. — Les Rameaux

Si l'on compare les textes de la bénédiction et de la procession des Rameaux dans les missels en usage en France jusqu'au milieu du XIX[e] siècle avec ceux du Missel romain, on est frappé par leur sobriété et leur valeur pastorale.

Voici par exemple ce qu'indique le Missel de Poitiers de 1767 [1] : après le chant de tierce et l'aspersion de l'eau bénite, le prêtre, revêtu de la chape violette, monte à l'autel avec les ministres et, debout au côté de l'épître, il bénit les rameaux qui ont été déposés près de l'autel en chantant :

Dominus vobiscum. — ℟. *Et cum spiritu tuo.* — *Oremus.* Dieu, dont le Fils est descendu du ciel sur terre pour le salut du genre humain et qui, à l'approche de l'heure de sa Passion, a voulu venir à Jérusalem monté sur un âne et être acclamé par le peuple; daignez bénir ces branches de feuillages, afin que tous ceux qui les portent soient tellement rem-

1. *Missale Pictaviense*, DD M-L de Beaupoil de Saint-Aulaire auctoritate editum, Poitiers, 1767, pp. 157 sq. Voir pour l'origine de ce texte une bénédiction du X[e] siècle, in P. L., 78, col. 77.

plis de la grâce de votre bénédiction qu'ils puissent surmonter en cette vie les tentations de l'antique ennemi, et paraître devant vous au siècle à venir avec la palme de la victoire et le fruit des bonnes œuvres. Par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur. ℟. Amen.

Après la bénédiction, le célébrant distribue les rameaux, cependant que le chœur chante les antiennes *Pueri Haebraeorum*, qui sont au Missel romain.

La procession sort ensuite de l'église et elle gagne une croix qui est ordinairement celle du cimetière. Lorsque tout le peuple est assemblé autour de la croix, le diacre chante l'évangile : *Comme Jésus approchait de Jérusalem.* C'est ensuite l'adoration de la croix. Le Missel de Poitiers ne signale que l'antienne qui l'accompagne : *Ave, Rex noster.*

Salut, notre Roi, fils de David, Rédempteur du monde, que les prophètes ont prédit devoir venir pour sauver la Maison d'Israël. Le Père vous a envoyé dans le monde pour être la Victime qui sauve, vous que tous les saints ont attendu depuis l'origine du monde.

Mais l'*Ordo* parisien précise que, durant le chant de cette antienne, « le prêtre avec le clergé par ordre, et ensuite le peuple, baisent la croix, au pied de laquelle chacun jette une branche de son rameau [2] ». Le même rite est indiqué dans le Missel de Luçon [3]; le Cérémonial d'Autun décrit cette adoration de la croix : le clergé fait les trois prostrations comme le vendredi saint, puis « le peuple s'avance en ordre pour baiser la croix. Le célébrant et, s'il est nécessaire, d'autres prêtres en surplis et en étole parcourent les rangs, tenant des deux mains la croix qu'ils présentent successivement à tous les fidèles [4] ».

La procession rentre ensuite vers l'église. Sur le seuil, on chante le *Gloria laus* selon l'usage romain, mais le rite d'ouverture de la porte est plus dramatisé. Par trois fois le célébrant frappe à la porte avec le bâton de la croix, en

2. *L'Office de la semaine sainte en latin et en français* selon le Missel et le Bréviaire de Rome et de Paris, Paris, 1698, p. 72.
3. *Missale Lucionense*, DD R-F Soyer editum, Lyon, 1828.
4. *Cérémonial du diocèse d'Autun* publié par Mgr Bénigne du Trousset d'Héricourt, Autun, 1845, p. 385.

chantant : *Levez vos portes, ô Princes, et vous, portes éternelles, levez-vous et vous ouvrez, et le Roi de gloire entrera*, — ce à quoi les clercs qui sont dans l'église répondent : *Qui est ce Roi de gloire ? — C'est*, dit le célébrant, *le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans les combats.* Pour la troisième fois il déclare : *Le Seigneur des armées est lui-même ce Roi de gloire.*

La trame même de ces rites français de la procession des Rameaux remonte bien au delà des XVII^e^-XVIII^e^ siècles. Si, en certains domaines, les liturgies néo-gallicanes marquent une rupture de tradition, en d'autres elles n'ont fait que consacrer des usages traditionnels dans les diocèses de France. C'est ainsi que nous trouvons tout l'essentiel des rites que nous venons de décrire dans un précieux Cérémonial de Soissons datant du XIII^e^ siècle [5]. Les liturgies lyonnaise et dominicaine ont conservé quelque chose de leur simplicité et une étude plus approfondie permettrait vraisemblablement de leur trouver des origines carolingiennes.

Sur cette trame que nous retrouvons partout en France, de nombreux usages liturgiques sont venus se greffer.

Quand la ville est de quelque importance et comporte plusieurs églises, on se rend d'ordinaire en procession dans l'une d'entre elles pour y faire la station : dans la ville de Tours, la procession se rend, au XVIII^e^ siècle, « à l'église de Saint-Pierre-du-Chardonnet, qui était autrefois hors la ville, et l'on chante en revenant le *Gloria laus* dans la chapelle de la Trésorerie bâtie sur l'ancienne porte de la ville, apparemment à cause de l'*Hosanna in excelsis* [6]; plus anciennement, l'archevêque faisait la procession monté sur un cheval blanc richement harnaché [7]. A Besançon, on allait jusqu'à une colline d'où le clergé descendait ensuite vers la vallée où l'attendait le peuple; on portait dans la procession les reliques des saints. Le rite d'ouverture de la porte se faisait aux portes mêmes de la cité, et c'est perchés sur les remparts que les clergeons chantaient le *Gloria laus* [8].

5. *Rituale seu Mandatum insignis Ecclesiae Suessionensis, tempore episcopi Nivelonis exoratum*, Soissons, 1856, pp. 60 sq.

6. *Voyages liturgiques en France*, par le sieur DE MOLÉON, Paris, 1718, p. 127.

7. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres*, Anvers, 1764, l. III, ch. XX, ordo 4.

8. MARTÈNE, *ibid.*, ordo 3.

A Rouen et en plusieurs autres villes, on portait en procession le Saint-Sacrement : la sainte réserve était transportée de la cathédrale à l'église stationnale de grand matin, puis on allait la chercher avec les rameaux bénits; à l'aller, la procession s'arrêtait au cimetière pour entendre un sermon qu'il fallut, vers 1680, reporter à une église voisine, « tant à cause de l'inconstance du temps que parce que le prédicateur en était presque toujours enrhumé ou incommodé [9] ». Ailleurs, c'était le livre des Evangiles qui était porté sur un brancard pour signifier la présence sensible du Seigneur au milieu des acclamations du peuple. A Paris, le clergé de Notre-Dame se rendait avec la châsse de sainte Geneviève en l'église Sainte-Geneviève-du-Mont (l'actuel Panthéon). C'est là qu'avait lieu la bénédiction et la distribution des rameaux, le chant de l'évangile au jubé et le sermon. Au retour, « un chœur de chantres entre dans la prison et, d'une fenêtre dont l'ouverture est du côté de la rue Saint-Jacques, chante la première strophe de l'hymne *Gloria laus*, auquel un second chœur, qui est dans la rue, répond par la strophe suivante, et ainsi alternativement. Ensuite, la procession s'avançant sur le Petit Pont, Monseigneur l'archevêque frappe à la porte de la prison trois coups de crosse en disant : *Attollite portas*. A la première fois il lui est répondu par un enfant de chœur, à la seconde par une haute-contre et à la troisième par une basse-contre; alors la porte s'ouvrant, Monseigneur l'archevêque entre en la prison et y délivre un prisonnier, après quoi il va reprendre sa robe de chœur dont le bout est porté par le prisonnier délivré jusqu'à la grande porte de l'église métropolitaine [10] ».

On perçoit dans ce récit les enracinements populaires de la liturgie des Rameaux. Ils se manifestent dans une multiplicité d'usages locaux qui varient beaucoup d'une province à l'autre. C'est ainsi, par exemple, qu'on ne choisit pas indifféremment ici et là l'essence des branchages qui seront bénits et portés en procession : de la Flandre au Bourbonnais, du Poitou à la Bourgogne et à la Champa-

9. *Voyages liturgiques en France*, cf. *supra*, p. 338.
10. *Concordances des Bréviaires de Rome et de Paris, avec le journal des cérémonies et usages qui s'observent à la Cour, à Paris et à la campagne*, Paris, 1740, pp. 171-172.

gne, en passant par Paris, c'est le domaine du buis; du pays basque à la Mayenne et en Bretagne, c'est celui du laurier, sauf au pays nantais où l'on tient au romarin. En Provence et à Nice on utilise naturellement l'olivier et les palmes. Mais partout, quel que soit l'arbuste choisi, ses branchages doivent être fleuris : c'est « Pâques fleuries [11] ». De même, si en certaines régions on se contente de modestes rameaux, ailleurs les enfants arrivent avec de grosses branches ou même de petits arbres. Parfois ces branchages plient sous les décorations de toutes sortes : en Provence on y suspend des oranges et des fruits confits, voire de petits bonshommes de pain d'épice; mêmes usages en Dauphiné et en Savoie. En Franche-Comté les oranges sont remplacées par des pommes, des œufs rouges, des gâteaux, le tout abondamment enrubanné. L'Ouest du Massif Central, la Dordogne et la Saintonge connaissent des traditions similaires, si bien qu'on a pu établir la carte géographique des rameaux décorés en France [12].

L'usage qui est fait du rameau bénit donne souvent un sens particulier au *Dimanche Ozannier*, comme on disait en Limousin : le plus souvent on en fixe les brins dans les maisons d'habitation, près du bénitier, et il servira en cas de décès; parfois on les plante dans les jardins potagers et les vergers. Ailleurs on les porte au cimetière, on va *buiser les tombes* — usage qui a certainement contribué à faire, en certaines régions, du dimanche des Rameaux une seconde fête des morts, une Toussaint de printemps. En fait, si les Rameaux continuent à remplir nos églises parisiennes de fidèles qui n'y viennent que deux ou trois fois l'an, la zone d'extension géographique d'un rite funéraire à pareil jour est beaucoup plus restreinte qu'on ne le pense généralement : inconnu dans le Midi et dans l'Ouest, ainsi qu'en Alsace et dans les Flandres, cet usage est surtout populaire dans l'Ile-de-France et dans la Brie, en Picardie, en Touraine, dans le Centre, hormis le Massif Central; il n'est pas universel en Franche-Comté ni en Bourgogne.

11. Arnold van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, vol. III, Paris, 1947, pp. 1158 sq. Tous les détails folkloriques qui seront donnés en cours d'article sont empruntés à cet important ouvrage.

12. *Ibid.*, p. 1182.

Les origines en semblent évidentes : qu'il s'agisse du dépôt du buis bénit en un lieu où il attire les bénédictions de Dieu et met en fuite les démons, qu'il s'agisse du rassemblement du peuple autour de la croix du cimetière pour le chant de l'évangile et l'adoration de la croix, ou tout simplement du fait que la procession se déroule nécessairement à travers le cimetière qui, dans les campagnes, entourait l'église, il y a là des occasions multiples d'établir un lien entre la fête des Palmes et la pensée des défunts.

Il faudrait encore parler de la coutume assez universelle qui consistait à décorer la croix centrale du cimetière, puis successivement toutes les autres croix du village et des carrefours, comme on le fait aux Rogations : c'étaient les *croix buisées*, les *croix hosannières*. Mais il semble que nous avons donné suffisamment de détails pour montrer le caractère populaire de notre ancienne liturgie française des Rameaux. Les usages décrits montrent comment le peuple avait saisi et exprimé concrètement l'aspect triomphal du jour de l'entrée de Jésus à Jérusalem; certains de ces usages sont encore en vigueur. Avant de les détruire ou de les remplacer peut-être conviendrait-il de les comprendre et de les utiliser pour introduire des chrétiens peu formés dans une liturgie vivante.

2. — Jeudi saint

L'antique usage des églises gallo-romaines était de célébrer trois messes le jeudi saint, pour la réconciliation des pénitents, la consécration du saint chrême et la commémoraison de l'institution de la sainte Eucharistie. Si la discipline romaine de la messe unique, imposée au temps de Charlemagne, prévalut d'une manière définitive dès le IX^e^ siècle, des traces importantes de l'usage antique ont prévalu en France jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle.

Le Missel parisien de Vintimille, que suivaient encore en 1840 trente diocèses de France, a conservé pour le jeudi saint une absolution des pénitents qui devait être accomplie dans toutes les églises paroissiales : après la récitation des psaumes pénitentiels, suivie d'une série de quatre oraisons,

le célébrant, la tête couverte et la main droite étendue vers les pénitents, prononce une véritable formule d'absolution : *Que par notre ministère Notre-Seigneur Jésus-Christ vous absolve lui-même de tous les péchés que vous avez accomplis par pensée, parole ou acte, et qu'absous des liens de vos péchés il daigne vous conduire au Royaume des cieux* [13]. A Paris, vers 1740, « Monseigneur l'archevêque déléguait quelques prêtres pour faire trois absoutes, la première dans le cimetière des Saints-Innocents, la seconde en l'église de Saint-Magloire du faubourg Saint-Jacques et la troisième en l'église de Saint-Eloi des Barnabites près le Palais [14] ». Les livres à l'usage des fidèles précisent que « la cérémonie de l'absoute qui se fait dans toutes les églises avant la grand'messe est un reste de l'antique discipline de l'Eglise. Bien qu'il ne faille pas prendre cette absolution pour sacramentelle, comme anciennement, mais pour une prière et une bénédiction très salutaire que le pasteur fait sur le peuple, il est néanmoins très bon que les fidèles se disposent par des sentiments de componction et de pénitence à en recevoir le fruit [15] ». Tous les missels français indiquent au moins l'obligation de réciter en public les sept psaumes de la pénitence. Mais nous savons par ailleurs qu'aux XVII[e]-XVIII[e] siècles plusieurs églises avaient encore la pénitence publique. Lebrun-Desmarettes — sous le pseudonyme du sieur de Moléon — en donne des témoignages circonstanciés pour Chartres et Rouen. Il cite un mémoire, daté de 1673, dans lequel le Grand Pénitencier de l'Eglise de Rouen atteste avoir présenté l'année précédente environ quarante pénitents à Monseigneur l'archevêque. Il y en eut trente-huit en l'année 1697 : « Nous mettons ici à la Pénitence publique, déclare le Pénitencier, toutes sortes de personnes, hommes, femmes, jeunes gens; et depuis le commencement de cette année j'y ai obligé deux jeunes hommes de vingt ou vingt-cinq ans, pour avoir proféré quelques blasphèmes en présence de plusieurs personnes de leur paroisse avec qui ils travailloient. Les crimes pour lesquels on met pour l'ordinaire à la Péni-

13. *Missale Parisiense*, DD C-G de Vintimille auctoritate editum, Paris, 1777, p. 155.
14. *Concordance des Bréviaires de Rome et de Paris*, p. 174.
15. *L'Office de la semaine sainte*, p. 286.

tence publique sont pour enfans étouffez, noyez ou brûlez avec notable négligence de leurs parens, concubinages publics, blasphèmes horribles proférez avec scandale, etc. [16]. » Le digne chanoine décrit ensuite la cérémonie du jour des Cendres et celle du *Jeudi absolu*. Ce sont, à peu de chose près, les rites du Pontifical romain.

La messe du jeudi saint a gardé longtemps en certaines églises plusieurs particularités intéressantes, entre autres l'usage de la concélébration. *La Maison-Dieu* numéro 35 décrit l'actuelle concélébration du jeudi saint au rite lyonnais (p. 72) et celle qu'a connue l'église de Chartres jusqu'à la Révolution (p. 169), mais plusieurs cathédrales avaient conservé l'antique tradition : à Paris, en 1740, « Monseigneur l'archevêque est assisté de deux archidiacres qui consacrent et communient conjointement avec lui sous les deux espèces [17] ». Pour Chartres nous savons que « six archidiacres prêtres célèbrent la grand'messe conjointement avec l'évêque, consacrent les saintes huiles avec lui, et communient sous les deux espèces d'une même hostie et d'un même calice. L'évêque est au milieu de l'autel, il a trois prêtres à sa droite et trois à sa gauche sur la même ligne; ils chantent tous sept unanimement et pratiquent ensemble toutes les cérémonies de la messe [18] ». Dom Claude de Vert précise que Blois suit l'usage chartrain, tandis qu'à Toul, à Bourges, à Reims et à Paris il y a cette différence « que l'archevêque chante seul ce qui doit être récité à notes et que les archidiacres se contentent de le prononcer en même temps à voix basse [19] ».

Un usage curieux de la liturgie gallicane est celui d'insérer le chant de vêpres dans la messe au moment de la communion, l'antienne de communion servant de première antienne de vêpres et la postcommunion de conclusion à l'office. En plusieurs églises c'est au moment précis où le célébrant prend le calice en main que le chœur entonne la première antienne : *Calicem salutaris accipiam*. La nuit de Noël on chantait laudes dans les mêmes condi-

16. *Voyages liturgiques en France*, p. 230.
17. *Concordance des Bréviaires de Rome et de Paris*, p. 174.
18. *Voyages liturgiques en France*, p. 230.
19. *Explication des cérémonies de l'Église*, par Dom Claude de Vert, t. I, Paris, 1709, p. 363.

tions; ces laudes comportaient cinq psaumes sous la même antienne et le *Benedictus* antiphoné.

C'est souvent pendant le chant des vêpres, ou même avant ce chant, immédiatement après avoir communié, que le prêtre, accompagné de ses ministres, allait porter la sainte réserve à l'autel préparé pour la recevoir [20]. On a l'impression que la réforme liturgique des XVII^e^-XVIII^e^ siècles ne fut pas favorable aux reposoirs qui ont pris une place disproportionnée dans la dévotion populaire. Le Missel d'Antoine de Gramont, à Besançon (1694), si proche qu'il soit encore des textes romains, a déjà opéré ce transfert de la procession eucharistique avant la fin de la messe [21]. Celui de Beauvais précise que le célébrant porte dans un calice l'hostie réservée pour le lendemain, et le diacre un ciboire contenant quelques petites hosties conservées en vue du viatique des mourants. Quant à Chartres, « à la fin de la messe, le diacre, sans rien dire, donne la bénédiction avec la sainte hostie avant que de la porter dans le Trésor, où elle doit être réservée dans un corporalier pour le lendemain [22] ». Devant une telle discrétion dans le culte eucharistique, on a volontiers crié au jansénisme. N'était-ce pas seulement intelligence des vraies traditions liturgiques ?

La plupart de nos églises avaient gardé l'usage ancien de laver les autels, tel que le pratiquent encore aujourd'hui à Rome les basiliques patriarcales, mais les rites les plus intéressants à noter sont ceux du *mandatum*. La première partie de la cérémonie se déroule à peu près selon l'*Ordo* romain, mais une véritable célébration de la sainte Cène vient se greffer sur le lavement des pieds : le prêtre bénit du pain et du vin avec les formules de bénédiction de la table au souper, puis tout le monde s'assied. Un lecteur lit la fin du treizième chapitre de saint Jean et le quatorzième en entier. Pendant ce temps, diacres et clercs distribuent le pain et le vin aux pauvres ou aux enfants dont on a lavé les pieds. Ceux-ci mangent la nourriture qui leur

20. Cf. l'usage de Beauvais in *Missale Bellovacense*, DD S-R Potier de Gesvres auctoritate editum, Paris, 1756, p. 156.

21. *Missale Bisuntinum*, DD A-P de Grammont jussu editum, Besançon, 1694, p. 133.

22. *Voyages liturgiques en France*, p. 231.

a été présentée. Quand ils ont achevé, le célébrant dit *Tu autem*, le lecteur continue *Domine, miserere nobis*, et tous répondent *Deo gratias* [23]. A Versailles, le roi lavait les pieds à douze pauvres « auxquels sont servis plusieurs plats portés par les princes précédés du grand Maître de la Maison du Roy et des maîtres d'hôtel. Après-midi, la Reyne fait la même cérémonie à douze pauvres filles, et les plats de service sont portés par les princesses [24] ». Le même rite, comportant lavement des pieds et service à table, était accompli par l'archevêque de Paris et le doyen du Chapitre. A Rouen le prieur du Chapitre et à Angers l'évêque en personne lavaient les pieds des chanoines [25].

Nous n'insisterons pas sur les usages locaux relatifs au reposoir qu'à Nantes, par exemple, on appelle encore le *paradis*, puisqu'un article spécial leur est consacré, mais il convient de signaler, avec la bénédiction des enfants, l'exubérance des traditions populaires relatives au silence des cloches.

La coutume de faire bénir les enfants durant les solennités pascales était jadis à peu près universelle : en certaines régions on les présentait au prêtre le jour de Pâques (Aveyron, Limousin) ou le dimanche de Quasimodo (Auvergne, Velay), et parfois il était obligatoire de leur mettre des vêtements neufs (Franche-Comté). Le souvenir baptismal, avec la remise des vêtements blancs, est ici manifeste. Mais, en d'autres provinces, c'est le jeudi saint, à l'occasion de la visite du reposoir, qu'on amène les enfants à l'église afin de les faire *évangéliser*, c'est-à-dire bénir par la récitation sur eux du prologue de saint Jean [26].

C'est vers la fin du XII[e] siècle et le début du XIII[e] que se généralisa l'interdiction de sonner les cloches du jeudi au samedi saints, interdiction attestée cependant, tant à Rome qu'en pays francs, dès le IX[e] siècle. Les cloches vont à Rome et, le samedi midi, les enfants guettent leur retour car, en passant, elles vont semer les œufs de Pâques : « Elles reviennent sur un chariot traîné par quatre chevaux blancs

23. *Missale Parisiense* de Vintimille, pp. 161-165.
24. *Concordance des Bréviaires de Rome et de Paris*, p. 174.
25. *Voyages liturgiques en France*, pp. 25, 301 et 399.
26. Arnold van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, *loc. cit.*, pp. 1239 sq.

et leur course est si rapide que personne ne les aperçoit [27]. » D'ailleurs, ne se montrent-elles pas seulement aux enfants qui ont été sages ? Un problème important est celui du pourquoi de ce voyage des cloches à Rome et les réponses sont très diverses : elles vont faire leurs pâques (Franche-Comté), rendre visite au pape et déjeuner avec lui (Lorraine, Limousin), se confesser (Mâconnais, Ain, Nièvre), chercher les œufs de Pâques (Bourbonnais, Bretagne). Mais, en leur absence, il faut bien annoncer les offices. Les succédanés en bois des cloches sont très divers, du simple claquoir au martelet et à la crécelle. Il est des crécelles énormes, fixées dans le clocher, des *bruissoirs* maniés par un ou deux hommes; d'autres sont plus petites et des groupes d'enfants vont les faire tourner à travers le village pour *porter les ténèbres*. Souvent, une formule traditionnelle accompagne le bruit de la crécelle : à Pagny-lès-Goin (Moselle), les enfants faisaient trois tours en criant : *Au premier coup, préparez-vous — Au deuxième coup, habillez-vous — Au troisième coup, venez avec nous.* Au bruit annonciateur de l'office correspond celui qui accompagne la fin des ténèbres. En Alsace, en 1940, (je ne sais si l'usage s'est conservé), les enfants en âge scolaire assistaient encore au chant des ténèbres, munis chacun d'un instrument de bois, et, à la fin de l'office, ils remplissaient l'église d'un vacarme assourdissant.

3. — Vendredi saint

Pour le vendredi saint nous n'aurons pas un tel florilège d'usages à recueillir, mais il est intéressant de noter un certain nombre de particularités de l'office dans les liturgies gallicanes.

Le Missel de Beauvais de 1756 [28], qui est un excellent témoin des liturgies néo-gallicanes, précise d'abord que les Petites Heures sont récitées à la Cathédrale *hora nona et dimidia*, après le sermon. Nous serions tentés de transcrire : trois heures et demie de l'après-midi et d'y voir un

27. *Ibid.*, p. 1214.
28. *Missale Bellovacense*, pp. 163 sq.

office du soir, mais la comparaison avec les autres missels rend cette interprétation peu probable : il s'agit de neuf heures trente. Les ministres sont revêtus d'ornements rouges, selon l'usage constant des Eglises de France [29]. Après les deux lectures d'Ancien Testament qui sont les mêmes qu'au rite romain, le diacre chante seul la Passion selon saint Jean (il avait également chanté seul, le dimanche précédent, la Passion selon saint Matthieu).

Pour les grandes oraisons, on a rétabli la prière silencieuse des fidèles que nous sommes heureux de retrouver dans le nouvel *Ordo Sabbati Sancti* de Pie XII, avec l'invitation à se relever restituée au diacre : *Le célébrant chante :* Oremus. *Le diacre, fléchissant les genoux, dit :* Flectamus genua. *Et, après une pause* (interposita morula), *il dit, en se relevant :* Levate. *Si*, précise le Missel de Vintimille, *il n'y a pas de diacre, c'est le célébrant qui dit* Flectamus genua *et* Levate [30]. On semble n'être pas revenu à l'antique tradition sans quelques tâtonnements. C'est ainsi que le Missel de Besançon de 1694, supprimant l'anomalie de la simple génuflexion sans rétablir encore la prière silencieuse, faisait dire au célébrant *Flectamus genua* à la fin de l'invitatoire pour que les fidèles s'unissent à genoux à l'oraison. A la fin de celle-ci seulement il disait *Levate* [31]. Dans la suite même des oraisons, on a introduit, après l'oraison pour le pape, une oraison de très belle facture pour l'évêque et on a substitué à l'oraison pour l'empereur romain une prière pour le roi. En voici les deux invitatoires :

> Oremus et pro reverendissimo in Christo Patre N., Pontifice nostro, ut Dominus noster Jesus Christus dirigat eum secundum cor suum ad regendum et pascendum populum sibi creditum in Ecclesia sancta Dei [32].

> Oremus et pro Christianismo Rege nostro N., ut Deus et

29. Voir le *Rituale insignis Ecclesiae Suessionensis* du XIII[e] siècle, *loc. cit.*, p. 85.

30. *Missale Parisiense* de Vintimille, p. 166.

31. *Missale Bisuntinum* de Grammont, p. 142.

32. Prions aussi pour le très Révérend Père en Dieu N, notre Pontife, afin que N. S. J. C. le dirige selon son cœur pour conduire et paître le peuple qui lui a été confié dans la sainte Eglise de Dieu (Missel de Beauvais, p. 168).

Dominus noster det illi Sedium Suarum assistricem Sapientiam, qua populum sibi commissum gubernet in omni justitia et sanctitate ad divinam gloriam et ad nostram perpetuam pacem [33].

Le Missel de Besançon insère la liturgie des Présanctifiés immédiatement après les grandes oraisons, conformément à la tradition romaine primitive. Quant aux rites de l'adoration de la Croix, leur unanimité est quasi absolue dans la fidélité aux rites français du moyen âge, dont la liturgie dominicaine a conservé plus d'un trait : *L'officiant, ayant fini les oraisons, va dans la sacristie ôter sa chasuble et se mettre nuds pieds; d'où il revient avec ses assistants qui sont aussi nuds pieds, et deux à deux au chœur, où en arrivant, deux chappiers chantent :* Populo meus. *Deux autres chappiers chantent :* Agios ô Theos. *Deux chantres* : Sanctus Deus... *Ces versets finis, l'officiant, après trois génuflexions, découvre la croix et chante* : Ecce. *Il l'adore et le chœur continue :* Lignum crucis in quo salus mundi pependit; venite adoremus. Ps. Deus misereatur nostri... *Le diacre et le sous-diacre, après avoir adoré la Croix, s'en retournent avec l'officiant à la sacristie. Ensuite le clergé va à l'adoration et l'on chante pendant la cérémonie les antiennes suivantes :* Tuam Crucem adoramus, Domine *et* Crucem tuam (*qui est au Missel romain*)... *Après quoi on va chercher le Saint-Sacrement dans la chapelle où il repose. L'officiant le rapporte dans la bourse; et, après l'avoir encensé, il étend le corporal* [34].

Pour ce qui est de la communion du peuple le vendredi saint, Lebrun-Desmarettes assure qu'à Rouen elle ne disparut qu'au milieu du XVII[e] siècle : « Non seulement, dit-il, on permettoit, le vendredi saint, la communion tant au clergé qu'au peuple, mais il y avait, ce semble, quelque espèce d'obligation pour le clergé. Il n'y a pas plus de cent ans (il écrit en 1718) que cela a cessé, comme on peut le

33. Prions aussi pour notre Roi Très Chrétien N, afin que notre Dieu et Seigneur lui donne la Sagesse assistante de son Trône, grâce à laquelle il gouvernera le peuple qui lui est confié en toute justice et sainteté pour la gloire de Dieu et notre perpétuelle paix (Missel de Beauvais, p. 169).

34. *L'Office de la semaine sainte selon le Missel et le Bréviaire de Rome et de Paris*, pp. 403-406.

voir par tous les anciens Missels de Rouen et des autres Eglises de France [35]. » Et il cite cette rubrique : *postea a majore ad minorem omnes communicentur* [36]. Mais, dès le XIII[e] siècle, le Cérémonial de Soissons se contentait de prescrire : *l'évêque se communie et communie tous ceux qui le veulent* [37].

Parmi les éléments populaires de la célébration du vendredi saint il faudrait citer les processions des Pénitents de diverses couleurs qui mimaient dans les rues la scène de la *Flagellation du Christ*. Elles eurent une grande vogue à la fin du moyen âge, mais l'Eglise intervint partout au cours du XVII[e] et du XVIII[e] siècles pour éliminer ce spectacle qui paraissait alors répugnant. Celle de Chartres, par exemple, fut interdite par l'évêque le 27 mars 1749 et les curés de la ville reçurent l'ordre de fermer leur église aux Pénitents blancs pendant les jours de Ténèbres, et spécialement la nuit du jeudi au vendredi saints. A un tout autre type appartiennent les scènes de la Passion organisées en Catalogne et en Cerdagne : ces processions *baroques* accompagnent des statues en bois sculpté d'une manière réaliste souvent terrifiante, disposées sur des brancards ou des plateaux parfois très lourds. A Perpignan, la corporation des jardiniers, même encore à la fin du XIX[e] siècle, arrangeait pour le *Misteri de l'Hort* un Jardin des Oliviers avec légumes et fruits [38].

4. — Le Samedi saint

A partir du XVI[e] siècle, les Eglises de France, s'alignant sur les autres Eglises d'Occident, célébrèrent l'office de la nuit pascale au matin du samedi saint, mais elles conservèrent un certain nombre d'usages anciens que nous retrouvons dans le nouvel *Ordo Sabbati Sancti*. L'admiration que ne cachait pas Benoît XIV pour nos anciens bréviaires,

35. *Voyages liturgiques en France*, pp. 301 à 303.
36. « Ensuite du plus grand au plus petit que tous communient », *ibid.*
37. *Rituale insignis Ecclesiae Suessionensis*, pp. 89 et 307.
38. Arnold van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, *loc. cit.*, pp. 1267-1268.

admiration que saint Pie X traduisit en actes en adoptant pratiquement leur répartition du Psautier dans sa réforme de 1911, semble avoir guidé en certaines de leurs innovations les liturgistes de Pie XII.

Le Missel de Beauvais fait d'abord bénir le feu nouveau par le Révérendissime évêque. A ce feu béni on allume ensuite les cierges des enfants et un cierge auquel toutes les églises de la ville viendront prendre leur lumière nouvelle. Certains Missels (Paris, Besançon, Luçon) prévoient, avant la bénédiction du feu, une première litanie chantée. Leur office aura trois litanies, selon l'usage conservé à Lyon. Cette litanie ternaire portait jadis le nom de *litania ad incensum* (litanie de l'allumage du cierge pascal), *litania ad descensum* (litanie de la descente au baptistère), *litania ad introitum* (litanie de l'introït de la messe)[39].

La procession vers le sanctuaire s'organise aussitôt. Quelques missels ont conservé le *Lumen Christi* romain, mais la plupart l'ont exclu, en accord avec la majorité de nos manuscrits médiévaux. L'*Exsultet* diaconal et la bénédiction du cierge pascal ne comportent pas de divergences notables avec le rite que nous connaissons, sauf que le nom de l'empereur est remplacé par celui du roi de France. (N'oublions pas que la fiction de l'Empire romain germanique conserva officiellement ses privilèges liturgiques à Rome jusqu'en 1802.)

Les lectures sont réduites au nombre de quatre. Ce sont celles du Sacramentaire grégorien, conservées aux rites lyonnais et dominicain, à savoir les trois premières lectures de la veillée pascale actuelle et, comme quatrième, Isaïe, 55 (cinquième prophétie du Missel romain). Avant l'oraison qui suit chaque lecture, on a souvent rétabli la prière silencieuse du peuple : *Et interposita morula qua omnes in choro genuflectunt, Diaconus surgens dicit :* Levate [40].

A la fin des lectures, le célébrant dépose au vestiaire les ornements violets et il prend la chape blanche. Deux chan-

39. J.-B. Pascal, *Origines et raison de la Liturgie catholique*, Paris, 1844, col. 1143.

40. Ayant laissé un moment de pause pendant lequel tous au chœur s'agenouillent, le diacre dit : *Levez-vous* (*Missel parisien* de Vintimille, p. 191).

tres entonnent alors le trait *Sicut cervus* qui est suivi de l'oraison romaine *Respice propitius ad devotionem populi renascentis*. Tout le clergé paré de blanc se dirige alors vers le baptistère au chant de la seconde litanie. La bénédiction des fonts se fait conformément au cérémonial romain; elle est suivie du baptême des enfants qui sont nés au cours de la semaine sainte et dont plusieurs rituels recommandent qu'on les garde, s'ils ne sont pas en danger, pour ce baptême solennel de l'office pascal. L'auteur des *Voyages liturgiques en France* nous précise : « Je l'ai vu faire plusieurs fois à Orléans, comme il est ordonné dans le rituel de cette Eglise [41]. » Des cérémoniaux plus anciens expliquent comment des prêtres doivent pratiquer les exorcismes pendant la bénédiction du feu et le *Praeconium paschale*, mais non pendant les lectures bibliques, car elles font partie de la catéchèse baptismale. Le Missel de Beauvais note qu'à partir de ce jour jusqu'au samedi *in albis* inclus, ainsi que dans la semaine de la Pentecôte, on devra apporter à la cathédrale les enfants nés dans les diverses paroisses de la ville, *juxta antiquum usum et pro reverentia Ecclesiae matrici debita* [42].

La procession remonte alors vers le sanctuaire au chant de la troisième litanie et la messe pascale commence. Au *Gloria*, les cloches s'ébranlent. En certaines églises, pendant le chant du *Gloria*, le célébrant accompagné de tout le clergé va chercher solennellement en procession la réserve eucharistique conservée à un autel latéral. L'office se termine comme au rite romain, sauf que l'*Alleluia*, après l'épître, n'est pas entonné par le célébrant, mais chanté directement par deux enfants.

Les traditions populaires du samedi saint ne sont pas comparables à celles que l'on trouve en Italie, par exemple : si chez nous la maîtresse de maison se hâte, après l'office, de venir renouveler sa provision d'eau bénite, si l'on peut déceler certaines zones assez sporadiques de bénédiction des maisons ou de bénédiction du feu nouveau sur la grande place du village, il n'y a là rien de compara-

41. *Voyages liturgiques en France*, p. 419.
42. Selon l'antique usage et en raison de la révérence due à l'Église mère (*Missale Bellovacense*, p. 190).

ble à la « mobilisation générale » de tout le clergé romain qui doit en un jour parcourir chaque immeuble de la ville, chaque appartement de l'immeuble, pour le bénir, entrer dans la charcuterie remplie d'acheteurs ou chez le coiffeur en récitant le *Vidi aquam*, pendant que tous, dévots ou indifférents, se signent [43]. Par contre, la quête des œufs de Pâques par les enfants de chœur est restée très longtemps populaire. L'usage des œufs étant interdit en carême, une grande quantité s'en trouvait entassée dans les provisions du ménage et le moyen le plus expéditif de s'en débarrasser était de les donner aux enfants. On en fit même l'objet d'un cadeau amusant en les teignant ou en les entourant de figurines et de devises. Les premiers à bénéficier de ces distributions étaient naturellement les enfants de chœur que nous voyons, dès la fin des guerres de Religions, parcourir les rues en quêtant les œufs. Parfois ils chantent sous les fenêtres la complainte de *la Passion de Jésus-Christ*, plus souvent c'est d'une chanson de Pâques sur l'air de *O filii et filiae* qu'ils égaient la maison :

N'oubliez pas les enfants d'chœur
Qui chant't les louanges du Seigneur.
Un jour viendra, Dieu vous l'rendra
Alleluia [44].

5. — Dimanche de Paques

Au moyen âge, les matines de Pâques étaient marquées par le célèbre drame de la Résurrection, joué par les clercs et les chanoines après la troisième leçon, avant le *Te Deum* [45]. Le drame liturgique ne trouva pas grâce devant l'esprit humaniste de la Renaissance, mais plusieurs Eglises en conservèrent un succédané dans la procession qui se déroulait entre matines et laudes, en mémoire de la visite des saintes femmes au tombeau : « Celle de la Sainte-Cha-

43. Le *Liber politicus* du chanoine Benoît (XII[e] siècle) témoigne déjà de cet usage (édition Duchesne-Fabre, p. 108).
44. Arnold van Gennep, *Manuel du folklore*, *loc. cit.*, p. 1314.
45. Voir Gustave Cohen, *Anthologie du drame liturgique*, à paraître en 1955 aux Éditions du Cerf (collection *Lex orandi*).

pelle se fait vers les trois heures du matin dans les salles du palais qui sont tapissées, le Saint-Sacrement y est porté, les chanoines étant tous en chapes; et après cette procession se dit au grand autel une messe nommée la messe des trois Maries [46]. » A Angers, au XVIII[e] siècle, la procession est restée encore très proche du jeu dramatique, avec l'autel du Saint-Sacrement enveloppé d'un grand drap blanc près duquel veillent deux diacres en dalmatiques qui chantent le *Quam quaeritis* ? [47] Souvent, l'office matinal est marqué par les deux rites auxquels l'Orient est resté religieusement fidèle : celui de l'annonce de la Résurrection : *Le Seigneur est ressuscité*, *Alleluia*, et celui du baiser pascal échangé par tout le chœur.

La grand-messe a toujours été des plus solennelles. Certaines églises, telle que la cathédrale de Rouen, y ont conservé, à l'exemple de Saint-Pierre de Rome quand il y a messe papale, le chant, entre la collecte et l'épître, des *Laudes* gallicanes du IX[e] siècle : *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*. Il ne semble pas que le rite de la bénédiction de l'Agneau pascal ait été très répandu en France [48]. La messe était suivie du dîner pascal qui revêtait partout un caractère à la fois sacré et joyeux. On sait qu'au Latran le pape dînait, jusqu'au XV[e] siècle, à pareil jour, en chape et mitre, entouré des cardinaux en même apparat; le dîner était agrémenté de chants en latin et en grec par les petits clercs de la *Schola cantorum* à qui le pontife faisait remettre des friandises. En France, le repas pascal garda longtemps, tant dans les communautés canoniales que dans les familles, cette atmosphère de liesse religieuse. On y mangeait avec le pain bénit l'omelette et le gigot, dont on était privé depuis le mercredi des Cendres, ainsi que les pâtisseries traditionnelles : la *galette paquaude* du Poitou, les *craquelins* d'Ile-de-France, la *fouace* de Haute-Bretagne. Et, puisque la joie s'exprime volontiers dans la danse, les chanoines ne dédaignaient pas d'esquisser au dessert quelques pas : « Le rituel de la cathédrale de Besançon (1582) donne des détails sur les dan-

46. *Concordance des Bréviaires de Rome et de Paris*, p. 178.
47. *Voyages liturgiques en France*, p. 98.
48. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, l. IV, ch. XXV, p. 174.

ses à interpréter, le jour de Pâques, par la foule et le clergé, soit dans le cloître, soit, en cas de mauvais temps, à l'intérieur de l'église. Un peu partout on « ballait » sur *Salve festa dies*, sur *O filii*, sur *Victimae paschali laudes*, avec des reprises appropriées à la chorégraphie [49]. »

Les vêpres de Pâques clôturaient dignement la Fête des fêtes. Plus fidèle que Rome même aux usages les plus traditionnels de la Cité apostolique, nos Eglises de France ont conservé jusqu'à nos jours le sens baptismal de cette cérémonie. Les Processionnaux du XVII[e] siècle n'ont rien innové par rapport aux *Ordines* anciens et bon nombre de nos Propres diocésains contemporains ne font eux-mêmes que les reproduire. C'est dire la densité de souvenir dont ils sont chargés : après le chant des trois premiers psaumes du dimanche, le célébrant entonne *Haec dies* et l'on chante le *Magnificat* et l'oraison. Aussitôt s'organise la procession aux fonts baptismaux dans laquelle on porte l'encens, le cierge pascal et les saintes huiles. A l'aller on chante le psaume *Laudate pueri* et au retour l'*In exitu Israël de Egypto*, qui révèlent dans ce cadre toute leur signification baptismale. Lorsque la procession est arrivée au baptistère, le clergé fait le tour des fonts que l'officiant encense. On gagne ensuite une chapelle où a été disposée une croix et les chantres entonnent le magnifique répons : *Christus resurgens ex mortuis*, souvenir topographique évident de l'antique itinéraire romain qui, après avoir amené les néophytes au baptistère du Latran, rempli du souvenir de leur baptême de la nuit précédente, les conduisait dans la chapelle voisine de la Sainte-Croix, où ils avaient reçu la confirmation. De retour au sanctuaire on y chante un second *Magnificat* suivi, comme prière de conclusion, de la postcommunion pascale et du *Benedicamus Domino*, *Alleluia*, *Alleluia* [50].

Jusqu'au XVI[e] siècle, la vieille prose *Salve festa dies* avait concurrencé à la messe de Pâques le *Victimae pas-*

49. *Catholicisme*, article *Danse*, Paris, 1951, col. 461.

50. C'est le cérémonial actuel de plusieurs diocèses de France. Il ne diffère pas sensiblement de celui que décrit le *Caeremoniale Parisiense* du cardinal de Noailles (1703), pp. 100-101. L'un et l'autre dépendent de l'*Ordo* romain du VIII[e] siècle. Voir M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, t. III (Louvain, 1951), pp. 362 sq.

chali laudes. Du moins l'ensemble des Eglises lui a-t-elle longtemps conservé une place, soit comme chant d'entrée de l'évêque pour la messe solennelle, soit dans l'office du soir. Mais, à partir du XVIII[e] siècle, elle est de plus en plus supplantée par le chant populaire *O filii et filiae* que les livres gallicans ont intégré à la liturgie comme hymne final de complies.

*
* *

L'étude des usages français de la semaine sainte depuis le Concile de Trente ne présente pas un intérêt purement historique, voire anecdotique. Elle permet peut-être de projeter quelque lumière sur un problème important de pastorale qui est soulevé par deux articles de ce numéro de *La Maison-Dieu*, celui du sens même de notre célébration pascale : dans son étude sur le *Triduum sacrum dans la liturgie byzantine*, le R. P. Dalmais souligne le fait que « la liturgie romaine s'est maintenue dans une ligne sacramentelle, au sens antique de ce mot, n'acceptant que tardivement et avec une grande réserve ce qui pourrait relever d'une conception narrative et méditative de la liturgie [51] ». Mais le R. P. Forestier note par ailleurs que cette célébration, sacramentelle plus qu'historique, du mystère pascal, si elle est extraordinairement riche pour des initiés, n'est pas au même degré évangélique. « Elle suppose le fait connu, contemplé, assimilé [52]. » La proclamation du fait pascal à la masse non évangélisée ou aux croyants peu évangélisés demande des rites moins chargés de symbolisme, plus immédiatement déchiffrables, en un mot plus populaires. Or, l'effort de restauration liturgique, d'une qualité indéniable, qui marqua nos XVII[e]-XVIII[e] siècles s'est précisément accompli sans opérer de rupture avec les formes populaires d'expression du mystère chrétien. Il y a là un point d'équilibre entre le sacramentel et l'évangélique dont l'évocation peut nous apporter, à défaut de solutions toutes faites, d'utiles orientations dans la recherche.

PIERRE JOUNEL.

51. Voir p. 119.
52. Voir p. 128.

A TRAVERS LES REVUES

La collection *Sacris erudiri* éditée par les moines bénédictins de Steenbrugge, près de Bruges, ne constitue pas à proprement parler une revue. Nous aimons cependant à signaler dans la dernière livraison (t. VI, 1954) l'importante étude entreprise par le R. P. Dom Huglo, moine de Solesmes, sur *le chant « vieux-romain »* (pp. 96-125). Au terme d'un dépouillement très attentif des plus anciens manuscrits de l'Antiphonaire, Dom Huglo croit pouvoir affirmer que les mélodies liturgiques que nous a léguées le Moyen-Age et qui sont encore aujourd'hui en usage, le chant « grégorien », n'est pas romain d'origine. En effet :

> on n'a pas encore pu retrouver un seul manuscrit de chant grégorien qui ait été transcrit et noté à Rome même avant le milieu du XIII[e] siècle. Surtout, et ceci est beaucoup plus grave, les seuls manuscrits sûrement romains antérieurs au milieu de ce siècle constituent un répertoire liturgiquement semblable à celui des manuscrits grégoriens, mais différents du point de vue mélodique.

C'est ce répertoire distinct du répertoire grégorien que Dom Huglo estime devoir appeler « chant vieux-romain ». Il en trouve des témoins manuscrits dès la fin du VIII[e] siècle. Le chant dit « grégorien » aurait, lui, une origine gallicane.

> Au IX[e] siècle, le grégorien imposé par le pouvoir officiel avait partout triomphé, sauf à Rome et à Milan. Mais bientôt, sous l'influence des papes et des clercs allemands, à l'époque des Otton, il s'infiltrait au sein même du vieux romain, exactement comme certains usages francs ou germaniques pénétrèrent dans la liturgie romaine à la même époque. La victoire définitive du grégorien ne date pourtant que du XIII[e] siècle. Les Ordres Mendiants ont contribué pour une bonne part à ce triomphe : les plus anciens manuscrits grégoriens de Rome sont des livres franciscains. D'après Raoul de Rivo, c'est Nicolas III qui les adopta officiellement. Les derniers vestiges des antiques mélodies romaines durent disparaître au cours du séjour des papes en Avignon.

A propos de la thèse que M. Angel Fábrega Grau vient de publier sur *Le passionnaire hispanique du VII[e] au XI[e] siècle*

(Madrid-Barcelone, 1953), le R. P. de Gaiffier se demande dans les *Analecta Bollandiana* (tome 72, fascicule 4) dans quelle mesure le Passionnaire peut être considéré comme un livre liturgique, ce qui revient à chercher si les passions des martyrs ont été lues soit à la messe, soit à l'office en Occident entre le IV^e^ et le X^e^ siècle. De son enquête il ressort qu'en Afrique, en Gaule, à Milan, en Espagne, la lecture des Actes des saints, durant les fonctions sacrées, était pratiquée au V^e^ siècle, tandis que l'Église romaine s'y opposa jusqu'au VIII^e^ siècle. Encore ne se départit-elle qu'à regret de sa réserve et maintint-elle fermement son opposition à une telle lecture dans la messe. La conséquence qu'en tire le R. P. de Gaiffier, c'est que, « pour avoir été bannis de la lecture publique, les actes authentiques des martyrs romains ont disparu, s'ils ont jamais existé, et, privés du contrôle qu'ils auraient dû subir s'ils avaient été lus dans les assemblées, ils ont versé dans la légende » (p. 141). L'usage contraire des chrétientés africaines montre la vérité de cette constatation : en accordant aux martyrs une place d'honneur dans la célébration liturgique, elles ont permis à des textes vénérables d'échapper à la destruction.

L'*Ami du clergé* des 28 octobre, 18 novembre et 23 décembre 1954 publie une étude du Rme Dom Salmon sur les *Pontificalia*. Nous ne saurions résumer ici le savant travail de l'Abbé de Saint-Jérôme *in Urbe*, étudiant l'origine des ornements et insignes épiscopaux, marquant sous quelles influences ou au gré de quelles faveurs pontificales ils devinrent le privilège des évêques, puis furent étendues aux abbés, voire à des souverains laïques, puisque, « en 1144, Lucien II va jusqu'à accorder à Roger I^er^, roi de Sicile, le dalmatique, les sandales, l'anneau, la mitre et la crosse » (col. 681) ! Mais il nous semble utile d'attirer sur ces pages l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la question encore si peu étudiée de l'origine des vêtements sacrés ou à l'histoire des institutions chrétiennes médiévales. Une minutieuse utilisation des *Ordines romani*, du *Pontifical romano-germanique* et du *Pontifical romain au Moyen-Age* témoigne, une fois de plus, de l'importance capitale des travaux de Mgr Michel Andrieu dans le renouveau des études liturgiques.

P. J.

BIBLIOGRAPHIE

Écriture Sainte. Théologie biblique

Bible de Jérusalem : Esdras, Néhémie (Trad. A. Gelin). Le Cerf, 1953; 119 pp.

A. Gelin : *Jérémie*. Coll. « Témoins de Dieu », 13. Le Cerf, 1952; 193 pp.

J. Steinmann : *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil*. « Lectio divina », 13. Le Cerf, 1953; 317 pp.

Parmi les récents fascicules de la *Bible de Jérusalem*, dont la publication touche à sa fin, les livres d'*Esdras* et *Néhémie*, malencontreusement séparés dans les éditions, offrent pour la liturgie un intérêt particulier. Dernière partie du grand ouvrage du Chroniste qui disposait pour sa rédaction de sources contemporaines des événements, œuvre pour une large part de ceux qui en furent les protagonistes, ce livre nous raconte les péripéties de l'organisation des rapatriés de Babylone en communauté religieuse : reconstruction du Temple, rénovation de l'Alliance. Aucun livre de la Bible ne nous fait aussi précisément connaître ce que doit être une célébration liturgique et la place que tient l'audition de la Parole de Dieu dans la vie d'Israël. Dans son introduction et ses notes, M. Gelin a heureusement souligné le caractère liturgique et normatif de ce récit aux apparences historiques. Il doit être entendu comme la conclusion d'un ouvrage tout centré sur le Temple.

Dans les pages ferventes qu'il consacre à Jérémie, le même auteur présente l'autre aspect de la religion d'Israël, la religion du cœur, de l'intimité avec Dieu dont Jérémie est le premier exemple, mais qui, de plus en plus, chez les « pauvres » (*anawim*), se révélera comme la religion véritable, celle qui un jour reconnaîtra dans le Christ son Temple spirituel, celle qu'expriment un bon nombre des plus beaux psaumes. Ainsi Jérémie n'est pas seulement l'une des figures les plus attachantes de la Bible, mais le point de départ d'une lignée où la révélation de Jésus trouvera son plus large accueil.

Ézéchiel peut sembler en regard le prophète type du judaïsme. M. Steinmann nous montre pourtant qu'il fut un disciple enthousiaste de Jérémie, mais combien différent de tempérament. On connaît la manière de M. Steinmann utilisant hardiment les travaux de la critique qui lui semblent les plus sûrs pour reconstituer l'œuvre originale du prophète et la replacer dans son cadre historique. Il faut évidemment lui faire confiance, car le cadre de la collection ne lui permet pas de justifier les positions qu'il adopte. Mais quelle vie reprennent ces vieux textes traduits dans une langue drue et s'il le faut truculente, car le français de M. Steinmann sait aussi dans les mots braver l'honnêteté. C'est l'accent paysan d'un prédicateur de village

qu'on entend, et cet accent est vrai. Ézéchiel n'en fut pas moins le prophète liturgiste qui trace les plans du Temple idéal et en règle le cérémonial. Peut-être ce côté de son génie est-il un peu minimisé.

I.-H. Dalmais.

Bible de Jérusalem : Les Actes des Apôtres. Introd. de Cerfaux. Trad. et notes de Dom Dupont. Le Cerf, 1953; 218 pp.

Deux auteurs se sont partagé la rédaction de ce fascicule. A M. le chanoine Cerfaux est due l'Introduction, d'une densité magistrale. Elle explique comment l'œuvre de Luc est « la première histoire des origines chrétiennes » (p. 9). Sur les sources, sur le plan du livre, qui « tisse ensemble, d'une manière fort simple, trame générale et documentation » (p. 12), sur ce que le livre nous apporte au sujet de la loi et de la vie de l'Église primitive, on lira là mainte formule pesée et personnelle. La traduction très coulante et les notes sont l'œuvre du R. P. Jacques Dupont, qui n'a pas épargné sa peine pour ne laisser aucun point dans l'ombre. C'est un commentaire continu, bourré de références où l'Ancien Testament tient une bonne place. Chemin faisant, en s'aidant des nombreux renvois aux autres passages des Actes, on récoltera une foule de renseignements précis et de jugements sains sur les croyances et les pratiques, sur l'indépendance croissante de l'Église à l'égard du Temple et de la Synagogue, sur les réunions chrétiennes, la prédication aux juifs ou aux païens, bref, sur tout ce qui a coutume d'intéresser les lecteurs de *La Maison-Dieu*.

L.-M. Dewailly, O. P.

Yngve Brilioth : *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, 2e éd. Stockholm, Svenska Kyrbans Diakonistryrelses Bokförlag; 421 pp.

La première édition de cet ouvrage sur *la Cène dans le culte évangélique* (1926) a été bien accueillie. Elle a d'ailleurs fait son chemin, surtout par le truchement de l'édition anglaise où l'auteur avait mis à jour plusieurs chapitres, mais qui était sur plus d'un point adaptée et abrégée [1]. L'auteur était alors jeune professeur à la Faculté de théologie d'Abo. Depuis lors il a été professeur de théologie pratique à Lund, puis (1938) évêque de Växjö, enfin (1950) archevêque d'Upsal. Il a donc disposé de peu de loisirs pour remanier son ouvrage, et s'est contenté d'une mise au point incorporant les principaux travaux récents, portant surtout sur l'Église ancienne, sur la Réforme suédoise et la situation actuelle en Suède. C'est un historien des institutions ecclésiastiques, non un historien des doctrines, et il ne cache pas son intention de promouvoir dans son pays un renouveau de la vie eucharistique. Essayons de suivre les grandes lignes de son exposé, où la

1. Sous le titre *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, Londres, S.P.C.K., 1930, réimpr. en 1934. On peut se reporter à l'étude du P. Louis Bouyer, dans *Irénikon*, XIX (1946), pp. 24-48.

doctrine, sans être traitée pour elle-même, se dégage si bien de la vie et des institutions étudiées, rituel, prédication, théologie, littérature d'édification.

Un chapitre préliminaire traite du Nouveau Testament sous le titre : « La Cène et l'Évangile ». Un aperçu des récentes théories critiques conduit à un aperçu des textes, puis à une vue synthétique. C'est là que Brilioth dégage les éléments qui lui paraissent essentiels à une Cène vraiment évangélique : l'action de grâces, la communion (avec le Christ et les frères), le mémorial, le sacrifice, et enfin le « mystère », qui donne à tout le reste une unité profonde. Entre ces éléments règne un équilibre qui doit être gardé si l'on veut que la vie eucharistique soit conforme aux intentions du Christ. Et de fait, tout au long de son ouvrage, Brilioth use de ces catégories pour analyser et apprécier les différentes pensées et pratiques en usage dans les Églises. Dans l'Église ancienne, il retrouve tel ou tel élément dominant selon les temps et les régions, mais toujours s'y rejoignent les traits venus des Synoptiques, de Paul ou de Jean, la présence du Seigneur dans le pain et le vin, et la participation à sa vie. Dans la liturgie romaine du moyen âge (car les Églises orientales ne sont pas étudiées), Brilioth ne retrouve pas le même équilibre. Selon lui, malgré la hauteur de la pensée théologique, la foi populaire admet alors bien des déviations paganisantes. Le sacrifice occupe trop de place, au détriment de la communion et du mémorial, et la présence est trop étroitement localisée (transsubstantiation). Brilioth ne peut se retenir d'exprimer là les reproches que le catholicisme a toujours entendus dans la bouche des protestants, mais il sait parfois admettre des compensations, et son ton garde une sobriété louable. D'ailleurs, il faut ajouter à ce chapitre les pages qui, plus loin, concernent le moyen âge suédois et où Brilioth, qui connaît admirablement cette période, s'efforce aussi toujours d'être juste.

Au tiers de l'ouvrage on aborde Luther. Ici encore, Brilioth use de ses critères, dans un dessein d'objectivité et de fidélité à l'Évangile. Il reconnaît à la fois ce que le Réformateur a dû au moyen âge (il va même jusqu'à se demander, p. 146, si cet héritage n'a pas gardé chez Luther une valeur religieuse supérieure aux idées qui lui vinrent par la suite, et ne l'a empêché de perdre complètement le « mystère »), et les faiblesses de ses conceptions, où le sacrifice s'évanouit sans être remplacé par rien, où l'insistance sur la rémission des péchés finit par empêcher les fidèles de communier, où la messe dominicale est allégée de la distribution de la Cène et, paradoxalement, ramène le service commun à un individualisme qui applique le don divin à chacun des assistants. Deux chapitres abordent ensuite la Cène des Réformés et celle des Anglicans. Les deux derniers traitent de la Cène en Suède. Ici l'auteur est tout à fait sur son terrain. Il a pu mettre à profit les travaux parus depuis la première édition : ils sont assez nombreux, car les études d'histoire ecclésiastique ou de théologie pratique, en Suède, touchent rarement des sujets extérieurs aux frontières du pays. Dans le cas présent, ce sont surtout les travaux de S. Kjöllerström et de D. Lindquist qui ont été utilisés. Brilioth retrace donc l'histoire de la Cène telle que l'ont conçue et préconisée les réfor-

mateurs Olaus et Laurentius Petri, et suit les méandres des diverses réactions qui ont successivement dominé au cours du XVI[e] siècle. Le chapitre final révèle au mieux le souci pastoral qui a guidé la composition de tout l'ouvrage. Après le déclin qui s'accentuait dans les siècles dreniers, Brilioth voit poindre des signes d'un renouveau. Non seulement les statistiques sont encourageantes (non pas certes sur le nombre général des pratiquants, mais sur celui des communiants parmi eux), mais plus d'une paroisse a retrouvé la ferveur sous l'influence d'un pasteur convaincu. Il faut remettre au centre de la vie paroissiale la grand'messe du dimanche, et réintroduire dans cette grand'messe la Cène qui en est trop souvent absente. Dans la lettre pastorale écrite lors de son accession à l'évêché de Växjö, Brilioth demandait qu'on remît partout en honneur la liturgie eucharistique [2] et qu'on formât des groupes de communiants fidèles; il souhaitait alors que dans toute église la Cène fût distribuée au moins une fois par mois. Dans sa Lettre pastorale d'intronisation à Upsal, la Cène n'est mentionnée qu'à propos des paroisses de campagne, et le même souhait est exprimé. Il nous semble comme à lui que le luthéranisme suédois a souffert d'un grand appauvrissement et qu'en particulier la séparation de la Cène et de la messe sera malaisée à corriger. Nous ne pouvons que souhaiter avec lui que l'eucharistie retrouve une place plus large dans la vie de l'Église suédoise (autant que dans sa pensée).

Tout ne peut nous satisfaire dans ce livre important. Sa théologie nous semble souvent courte et imprécise, ses griefs contre l'Église de Rome nous paraissent souvent inacceptables. Mais il est d'un constant intérêt documentaire, et il nous touche par son effort pour faire droit à toute vie eucharistique réellement fidèle à l'Évangile.

L.-M. Dewailly, O. P. [1953].

André Benoît : *Le Baptême chrétien au second siècle.* Études d'histoire et de philosophie religieuse de l'Université de Strasbourg, publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante. Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

Ce travail soigneux, bien documenté, sera un instrument précieux pour les chercheurs, ne serait-ce que parce qu'il contient tous les textes sur le sujet (en l'avoisinant) que nous connaissions à cette époque. Malheureusement, l'époque en question est une de celles où nous sommes le plus pauvres et la tentation est difficilement évitable, soit pour les protestants, soit pour les catholiques, de compléter les données de la positive par celles de l'imagination théologique, laquelle est parfois une des formes les plus fécondes de la fonction fabulatrice. On ne s'étonnera donc pas que M. Benoît voit avec regret s'estomper l'attitude de pénitence permanente (au sens du *semper*

2. « Le rôle de la liturgie, disait-il, ce qui la justifie, c'est uniquement d'être la forme extérieure en laquelle se présentent et sont actifs les moyens de la grâce, la parole et les sacrements » (p. 120).

peccator, semper justus luthérien) qu'il se croit obligé d'attribuer au christianisme primitif comme au protestantisme barthien, ni qu'il dénonce (d'ailleurs discrètement) le mépris de l'Église, dès qu'elle existe, pour la pensée paulinienne. Tout ceci est évidemment parascientifique et n'a aucune importance pour les esprits tant soit peu avertis. Par contre, il note bien la liaison entre baptême et rémission des péchés, avec les problèmes qu'elle pose au second siècle, et celle entre baptême et don de l'Esprit. Il use toutefois, encore un peu complaisamment, de l'argument *e silentio* pour nous assurer que ce don, chez nos auteurs, ne doit avoir pas grand'chose de commun avec « une force divine permettant l'obéissance à Dieu ». Les aspects particuliers selon lesquels chaque Père de cette époque envisage la même doctrine générale sont bien notés, mais toujours très sympathiquement compris. Le point sur lequel la sagacité de l'auteur est le plus à louer est la netteté avec laquelle il discerne la fausseté du panpaulinisme des explications de l'histoire des dogmes au XIX^e^ siècle qui ont voulu attribuer à saint Paul (pour l'en louer ou pour le lui reprocher) les origines de toute doctrine chrétienne un peu dogmatique. M. Benoît, très judicieusement, voit dans le relatif consensus extra-paulinien des auteurs qu'il examine la preuve qu'il y a eu dans l'Église une « didascalie » relativement homogène qui n'était certainement pas tout entière le fait de l'apôtre. Par exemple, le qualificatif de « christianisme hellénistique » qu'il lui attribue semble un legs d'une *Dogmengeschichte* dont on voudrait bien voir enfin les *a priori* cesser d'encombrer le champ de vision de certains historiens protestants : au nom de quoi refuse-t-on aux éléments primitifs, judaïques, du christianisme toute capacité de pensée doctrinale un peu ferme ? au nom de quoi faut-il que toute pensée de ce genre, dès qu'elle apparaît, fasse figure de corruption ? Les dogmatismes d'un certain libéralisme doctrinal sont décidément les plus tyranniques qui soient et leur persistance est bien curieuse, à travers même les flots du barthisme — qui prétend s'en être totalement affranchi, mais qui y demeure parfois aussi étroitement rivé que le marxisme aux catégories de l'hégélianisme.

L. Bouyer.

Max Zerwick : *Analysis philologica Novi Testamenti graeci.* Rome, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1953; 610 pp.

Cette analyse philologique de chacun des chapitres du Nouveau Testament rendra les plus grands services au lecteur désireux de se reporter au texte grec. Chaque mot important est analysé et traduit en latin. A l'adresse de ceux qui estiment superflu un tel recours à la langue originale du Nouveau Testament, le R. P. Zerwick a aimé rappeler la parole de sainte Thérèse de Lisieux : « Si j'avais été prêtre, j'aurais étudié l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la parole de Dieu telle qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain » (cité en français à la page de garde du livre).

P. Jounel.

Louis Bouyer : *Le quatrième Évangile.* Éditions Casterman, Paris-Tournai, 1955; 240 pp. (Collection « Bible et Vie chrétienne).

C'est à son maître Cullmann que le R. P. Bouyer a dédié les « méditations johanniques » qu'il vient de publier. Ce commentaire à la fois sobre et profond sera accueilli avec reconnaissance par tous ceux que le livre d'O. Cullmann sur *les sacrements dans l'évangile johannique* avait éveillés au sens liturgique et sacramentaire de l'évangile spirituel (voir la recension qu'en fit le R. P. Boismard dans *La Maison-Dieu*, n° 35, pp. 145-147).

Le R. P. Bouyer n'a pas voulu s'essayer à dégager des *thèmes* johanniques, mais, à la manière des Pères, c'est dans le cadre d'un commentaire suivi du texte intégral qu'il a pu dégager les idées maîtresses du disciple que Jésus aimait, en des phrases très simples, très lumineuses qui nous font communier à l'atmosphère même du quatrième évangile : « Recueillant tous les fruits de la maturité, voyant venir la lumière du soir, d'un soir sans déclin, dans le définitif apaisement de cette merveilleuse vieillesse, [Jean] dut réunir l'essence de ses catéchèses dans l'évangile, puis y mettre, comme la clef d'un jardin fermé, ce prologue où le temps est envahi par l'éternel » (p. 16).

La méthode employée, la sûreté de l'analyse théologique, le sens de l'histoire qui s'y révèle font donc de cet ouvrage un excellent instrument de travail pour le pasteur soucieux de donner à son peuple une catéchèse liturgique de saint Jean. L'Église nous en impose la lecture continue du quatrième dimanche de Carême (début du Carême romain au IV^e^ siècle) jusqu'à la fin de l'octave de la Pentecôte; elle fonde en quelque sorte sur saint Jean sa catéchèse pascale. Peut-elle nous indiquer d'une manière plus catégorique ce qui doit constituer la source principale de notre enseignement? Or, en fait, les principales péricopes de saint Jean étant lues en semaine, il est très rare qu'un prédicateur songe à les reprendre dans son instruction du soir ou dans son sermon dominical. D'ailleurs, l'évangile de la lumière et de la vie, du baptême et de l'Eucharistie, du bon Pasteur et du commandement nouveau pouvait peut-être sembler difficile à faire saisir au peuple chrétien dans ses catégories sacramentaires et pascales. Grâce au R. P. Bouyer cet effort est désormais facilité et il n'est personne qui puisse s'avouer incapable d'amener les âmes aux sources de l'Eau vive.

P. J.

Thierry Maertens : *Le Messie est là!* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1954; 174 pp. (Coll. « Lumière et Vie », n° 4).

Dom Thierry Maertens publie dans la collection « Lumière et Vie », dont il est jusqu'ici l'unique auteur, son quatrième fascicule de commentaires bibliques. *Le Messie est là!* qui présente l'Évangile de l'enfance en saint Luc (Luc, 1 et 2) est digne de ses devanciers : c'est dire qu'on trouvera en ces pages une exégèse sûre, nourrie d'Ancien Testament, et directement assimilable, tant pour la méditation personnelle que pour l'homélie ou pour une célébration de la Parole.

Nous avons là le type même du travail accompli pour mettre la Bible à la base du renouveau liturgique. Huit hors-texte en héliogravure, présentant l'Évangile de l'enfance à Notre-Dame de Chartres, illustrent le volume avec goût.

P. J.

Sources liturgiques

J.-M. Hanssens, S. J. : *Nature et genèse de l'office des Matines* Analecta Gregoriana, vol. LVII). Rome, Univ. Grégorienne, 1952; 122 pp., 900 lires.

Les vœux de réforme de l'office divin formulés au cours des dernières années ont amené les liturgistes à interroger à nouveau la Tradition sur la signification et l'origine des Heures canoniales, et plus spécialement des Matines. Malgré la complexité des données dont l'historien doit tenir compte, les travaux récents, et plus particulièrement celui du P. Hanssens, professeur à la Grégorienne, permettent déjà de reconnaître certaines acquisitions solides, qui intéressent à la fois une éventuelle réforme du bréviaire et la pastorale de l'Église.

Tout d'abord, on voit maintenant avec évidence, après les travaux de Baumstark, de Dom Salmon (cf. *La Maison-Dieu*, 27, pp. 114-136), du P. Jungmann, du P. Raes (cf. sa récente *Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes*, Or. Christ. Per., 1953, pp. 205-210), avec le livre du P. Hanssens enfin, que la distinction entre office monastique et office « paroissial » (Baumstark disait : cathédral) est absolument fondamentale : seul l'office monastique comporte traditionnellement la récitation intégrale du Psautier ainsi que la célébration quotidienne des petites Heures du jour et des Matines avant les Laudes. Cette grande distinction était encore à peu près inconnue des liturgistes du temps de saint Pie X, et il n'est pas douteux qu'elle réclame l'attention de tous les réformateurs à venir. En ce qui concerne les Laudes et les Vêpres, le P. Hanssens montre parfaitement que les psaumes paroissiaux étaient peu nombreux et en principe invariables, pour que les fidèles puissent en profiter vraiment : seule une assemblée monastique (ou un chrétien fervent dans sa prière privée) est capable de prier avec fruit le Psautier intégral. Parmi les chants invariables, il faut relever surtout, outre le psaume 62, qui est le psaume du matin par excellence, la grande louange cosmique du cantique des Trois Enfants et des psaumes 148-150, universellement attestés depuis les temps les plus anciens. Au début de sa carrière, Baumstark pensait que ces trois psaumes avaient certainement fait partie de la liturgie synagogale du matin dès le temps du Christ. Dans *Nocturna Laus*, son ouvrage inédit sur l'histoire des Matines, il reconnaît qu'on ne peut faire plus que poser la question (cf. Herwegen, *Signification et esprit de la Règle de Saint-Benoît*, p. 166). Souhaitons que ces grandes prières

bibliques éprouvées par la Tradition viennent de plus en plus encadrer la journée de chaque chrétien.

Sur l'origine des Matines, que le P. Hanssens contribuera à éclairer, l'unanimité n'est pas encore faite. Les liturgistes sont en tout cas maintenant d'accord pour récuser la théorie selon laquelle Vêpres, Matines et Laudes seraient les vestiges démembrés d'une ancienne vigile qui aurait occupé toute la nuit au temps de la ferveur primitive. C'est là pure imagination. Mais peut-on trouver une lumière décisive dans le mot de saint Augustin qui proclame la vigile pascale *mater omnium sanctarum vigiliarum* ? (S. 219). Certains, comme le P. Jungmann, commencent à en douter : en Occident, les veillées « paroissiales », comparables à la veillée pascale, ne se célèbrent guère plus de trois ou quatre fois par an; dans les grandes villes d'Orient, la question semble plus complexe, à cause du grand nombre des ascètes domestiques. Il semble au total que les Matines sont issues partie de la prière nocturne des laïcs fervents et des moines, partie de l'influence de la vigile pascale sur l'ensemble de l'année liturgique, partie enfin de la préparation des Laudes par la récitation des psaumes. Le P. Hanssens montre ici très bien, et c'est l'apport décisif de son ouvrage, que Matines et Laudes sont un office « biparti mais unique »; c'est assez tard que le monachisme occidental a été conduit à les célébrer séparément.

Remercions le P. Hanssens pour cet ouvrage, où la nécessaire rigueur de la technique historique ne fait pas oublier un amour fervent de la prière de l'Église. Dans l'incessante réinvention que les situations pastorales imposent, les valeurs essentielles restent les mêmes : sanctification des Heures, rayonnement de la vigile pascale à travers toute l'année, rôle irremplaçable du Psautier dans toute recherche d'une vie chrétienne profonde.

PIERRE-MARIE GY.

D. HEDEGARD : *Seder R. Amram Gaon*, Paris I : Hebrew Text with critical Apparatus, translation with notes and introduction. In-8°, I-XI, 1-202. A. B. Ph. Lindstedts Universitets-Bokhandel, Lund, 1951.

Il n'est pas sans intérêt, pour mieux discerner la continuité de la prière chrétienne, mais surtout sa nouveauté par rapport à celle de la Synagogue, de connaître cette dernière. Le Christ lui-même a nettement marqué l'opposition de son enseignement sur la prière, par rapport à celui des pharisiens (Matth., 6, 5-7).

Un élève de l'éminent rabbiniste Hugo Odeberg, M. Hedegard, vient de nous donner une édition critique du premier « Prayer-Book » juif, que le Gaon (le président de l'Académie juive) Amram, en fonction de 865 de l'ère chrétienne jusqu'en 874, dans la communauté babylonienne, a rédigé à la demande d'un grand rabbin espagnol.

L'édition est enrichie d'une introduction succincte, mais sûre, qui nous renseigne sur le service de la synagogue et du temple au temps de Jésus-Christ, sur les Académies babyloniennes au temps des Gaons,

sur l'euchologe (appelé Seder) édité, ses manuscrits et ses sources. Un paragraphe est consacré aux deux formes de la prière juive, la bénédiction ou Beraka et la supplication, Tefilla.

Le texte hébreu est soigneusement édité, enrichi de notes substantielles, transcrit sur trois colonnes, lorsque les divergences sont sensibles, et traduit en anglais.

Le livre du Gaon se composait de deux parties, la première consacrée aux jours consacrés, l'autre, aux sabbats et fêtes. La première seule est éditée. Elle nous fournit la structure de la prière à la synagogue : la prière du matin, chants de psaumes, le shema (le *Credo* juif composé de Deut., 6, 4-9 et 11; 13-21; Nm., 15, 37-41), la Tefilla ou prière de demande, la bénédiction sacerdotale, le Tachanunim, ou supplication individuelle, que chaque Israélite dit, la face contre terre. Les prières avant et après les repas, l'office de l'après-midi et celui du soir; la prière avant de se coucher. Le dernier chapitre est consacré aux prescriptions qui concernent la lecture de la Torah, le lundi et le mardi.

Cette simple nomenclature permet de voir l'influence exercée par la Synagogue sur la prière chrétienne. Il serait fort instructif d'établir une comparaison entre le Seder du Gaon Amram et la Tradition apostolique d'Hippolyte. Venant après les travaux d'Elbogen, l'édition de Hedegard nous apporte un instrument de valeur pour établir cette comparaison. Tous les liturgistes lui en sauront gré.

ADALBERT HAMMAN, O. F. M.

E. MERCENIER et Dom G. BAINBRIDGE : *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. II, II[e] partie : Les grandes Fêtes fixes. Collection « Irénikon ». Éditions de Chevetogne, 1953; in-8, 442 pp.; 1.260 fr.

La nouvelle édition de ce volume, épuisé depuis de nombreuses années déjà, était attendue avec impatience depuis qu'avaient paru successivement la réédition du tome I, contenant l'ordinaire de l'Office divin, la liturgie et les sacrements (1949), et la seconde partie du deuxième tome comprenant les grandes fêtes mobiles : Acathiste, Rameaux, Semaine Sainte, Pâques, Ascension, Pentecôte (1950). Nous avons ainsi désormais une édition récente de chacun des trois volumes de traduction des offices de rite byzantin dus à l'initiative du P. E. Mercenier.

Cette première partie du tome II comprend les grandes fêtes fixes du Seigneur et de la Mère de Dieu : Nativité de Notre-Dame, Exaltation de la Croix, Entrée au Temple de la Mère de Dieu, Noël (24, 25 et 26 décembre), Théophanie (5 et 6 janvier), Rencontre de Notre-Seigneur (Présentation, 2 février), Annonciation, Transfiguration, Dormition de Notre-Dame.

Cette nouvelle édition compte de notables améliorations par rapport à la première. Tout d'abord la longue introduction (pp. 11 à 74), qui initie le fidèle de rite latin aux arcanes du calendrier liturgique byzantin, a subi de multiples retouches de détail qui la rendent plus

exacte et plus complète. La transcription du nom des saints et de leurs titres hagiographiques a été en maint endroit corrigée ou uniformisée.

Dans le corps de l'ouvrage, les rubriques ont été complétées et précisées, de plus elles sont composées en un corps plus petit que le texte, ce qui fait mieux ressortir ce dernier. Les lectures scripturaires ne sont plus renvoyées en appendice, mais insérées à leur place dans le texte de l'office, ce qui facilite beaucoup la manipulation de l'ouvrage durant les cérémonies.

Les principales modifications portent sur la traduction des textes eux-mêmes. C'est là que les améliorations sur l'édition précédente sont le plus sensibles. Elles portent surtout sur l'exactitude de la version et la normalisation des traductions. En ce qui concerne la langue, deux voies également périlleuses s'offraient aux traducteurs : un texte littéraire, coulant, agréable, mais souvent fort loin de l'original, le génie du français étant inapte à rendre avec élégance les redondances du grec liturgique; ou une traduction assez servile, mais conservant toutes les nuances. Cette seconde voie, qui avait été celle des précédents volumes, a été maintenue. Elle est évidemment discutable, mais possède l'avantage de se rattacher aux grands principes de traduction liturgique qui ont prévalu en Orient.

Les introductions mises par Dom Mercenier devant chaque fête sont restées à peu près inchangées; peut-être eût-on pu souhaiter qu'elles tinssent compte des nombreuses études parues depuis la guerre. Les données sur les origines de Noël et de l'Épiphanie, par exemple, ont un peu vieilli et auraient demandé une bibliographie plus à jour. On s'étonnera peut-être aussi qu'aient été maintenues quelques affirmations discutables sur la pauvreté des textes liturgiques romains (cf. p. 77). La relation qui unit Marie à l'œuvre rédemptrice est au moins aussi marquée dans la liturgie latine de la Présentation que dans l'office byzantin : antiennes de Laudes, sermon de saint Augustin.

Il n'en reste pas moins que la plupart des grandes fêtes du Seigneur et de la Vierge sont d'origine orientale et qu'en maniant cet ouvrage le lecteur occidental apprendra à découvrir quels trésors de théologie et de piété la liturgie byzantine nous a transmis.

C'est d'ailleurs là le principal mérite de ces traductions : de mettre en contact direct avec la piété et la foi de l'Église d'Orient. Trop méconnus du monde latin les textes liturgiques de Byzance ne nous ont pas encore livré les valeurs qu'ils renferment. Des études méthodiques du contenu théologique des grandes fêtes du Christ et de la Mère de Dieu portant sur l'emploi de l'Écriture Sainte dans les compositions liturgiques, sur la relation de ces textes avec la typologie patristique traditionnelle, sur l'influence des querelles christologiques et iconoclastes, sont encore à faire. Grâce à ces traductions un premier contact et une première initiation sont ainsi offerts à tous ceux qu'intéressent ces problèmes.

Dom E. Lanne.

Cyril E. Pocknee : *The French Diocesan Hymns and their Melodies.* London, 1954; 162 pp.

Voici cinquante-quatre hymnes de nos Bréviaires français des XVII^e^-XVIII^e^ siècles qui sont présentées dans une élégante édition au public de langue anglaise par un liturgiste anglican : une excellente étude historique et mélodique en précède le texte latin-anglais. Toute bibliothèque liturgique fera à ce petit livre un accueil chaleureux.

P. J.

1054-1954 : *L'Église et les Églises*, études et travaux sur l'Unité chrétienne. Éd. de Chevetogne, 1954; 480 pp. (Coll. « Irenikon »).

Les moines de Chevetogne ont offert à Dom Lambert Beaudouin, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, un volume d'études consacrées aux neuf siècles révolus de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. C'est que le quatre-vingtième anniversaire de Dom Beaudouin coïncide avec le neuvième centenaire du schisme de Michel Cérullaire et un tel souvenir ne saurait laisser indifférent le fondateur du monastère de l'Union.

Le n° 40 *bis* de *La Maison-Dieu* dira la dette du Mouvement liturgique français envers Dom Lambert. Nous nous contenterons de noter aujourd'hui l'important article du R. P. Congar, *Notes sur le « Schisme oriental »* (pp. 3-99) et les aperçus qu'il ouvre sur la notion même de rite : le *rite* n'est pas simplement l'ensemble des façons de célébrer le culte de l'Église, telles que les fixent les rubriques, mais bien plus « l'ensemble des formes et des signes dans lesquels une communauté donnée exprime et vit sa foi chrétienne. En ce sens-là, le rite ne comporte pas que des rubriques liturgiques, il englobe aussi la théologie, le style d'organisation de la vie ecclésiale et de la vie religieuse. C'est donc, au fond, la vie chrétienne elle-même, en tant qu'elle est ressentie collectivement d'une certaine manière et se crée des expressions communautaires propres » (p. 39).

P. J.

Dom Hesbert : *Les Manuscrits musicaux de Jumièges* (Monumenta Musicae sacrae, II); Mâcon, Protat, 1954; 100 pp. et 100 pl.

L'histoire de la liturgie, non moins que celle de la musique, ont un besoin urgent de publications telles que celles que poursuit Dom Hesbert. Aussi longtemps que l'étude, page par page des anciens livres liturgiques, n'aura pas été menée à bien, toute histoire de l'Office divin ou des rites sacramentaires demeurera précaire. A vrai dire, l'étude de fond de Jumièges, du moins dans les limites où se tient la présente publication, enrichit davantage notre connaissance des formes d'écriture et de notation, voire celle des traditions mélodiques, que celle de la liturgie. Il s'agit, en effet, exclusivement de manus-

crits notés qui avaient déjà trouvé place pour la plupart, en ce qui est du texte, dans les publications de Leroquais. Mais on sera reconnaissant à Dom Hesbert d'avoir reproduit, texte et mélodies, les pièces rares ou caractéristiques, et surtout d'avoir noté, avec une brièveté qui suppose beaucoup de compétence, les problèmes que soulève telle ou telle disposition des pièces de l'Office. Un choix de cent planches permet de se faire une idée de la variété et de la richesse du fond, et trois séries de tables de retrouver commodément les textes reproduits.

I.-H. D.

René Metz : *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, étude d'histoire de la liturgie. Paris, Presses Universitaires de France, 1954; 505 pp. (Bibl. de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, n° 4).

De même que la publication des Martyrologes hiéronymien et romain par les Bollandistes (1931 et 1940) devait rénover les études hagiographiques, ainsi les éditions critiques des *Ordines romani* (Louvain, 1931-1951) et du *Pontifical romain au Moyen-Age* (Rome, 1938-1941) par Mgr Michel Andrieu, ouvrent-elles un champ très vaste aux études liturgiques. Maintenant que nous avons en mains les textes, soigneusement identifiés et classés, que le problème de l'insertion des rites gallicans dans la liturgie romaine a été définitivement résolu (on nous promet une publication assez prochaine du célèbre *Pontifical romano-germanique* de 950), les travaux d'histoire des rites et de théologie sacramentaire ne sauraient tarder à éclairer, voire à renouveler, bien des questions.

La consécration des vierges dans l'Église romaine est la première de ces études de valeur, née des travaux de Mgr Andrieu. M. le professeur Metz a parfaitement délimité son sujet : il ne s'agit pas d'une histoire de la virginité chrétienne, mais de l'histoire d'un rite, celui que donne le Pontifical romain actuellement en usage sous le titre *De consecratione et benedictione virginum*. L'auteur a établi de ce rite un texte critique qui demeurera précieux (pp. 411-455); l'ensemble de l'ouvrage en décrit la lente élaboration à partir des Sacramentaires (il en esquisse même une préhistoire) jusqu'au *Pontifical de Durand de Mende* (vers 1292), dont on sait qu'il a fourni toute la substance du *Pontifical romain* de 1485 et de 1497.

Un copieux appendice (pp. 363-410) étudie le Rituel du mariage. Si cette étude, comme le reconnaît son auteur, ne se présente pas avec la même autorité que celle de la consécration des vierges, car Mgr Andrieu n'a pas encore défriché ce terrain, elle demeure cependant solidement documentée et elle comble un vide réel dans nos connaissances liturgiques. Que n'a-t-on consacré à la liturgie du mariage le dixième de l'effort consenti à l'étude de sa spiritualité ! Seraient-elles donc si étrangères l'une à l'autre ?

P. J.

Ludwig Munster : *Hochzeit des Lammes. Die Christusmystik der Jungfrauenweihe.* Düsseldorf, 1955; 163 pp.

A côté de l'édition critique de la *Velatio virginum* de M. l'abbé Metz, voici une excellente traduction allemande du texte du Pontifical romain. Selon la méthode très heureuse que nous retrouvons dans *La Nuit pascale* de Charles Decker, le texte liturgique est accompagné d'une véritable étude mystagogique qui en éclaire les richesses spirituelles. Souhaitons que ce livre tente, lui aussi, un traducteur français.

P. J.

Ludwig Eisenhofer : *Grundriss der Liturgik des Römischen Ritus,* neu bearbeitet von Josef Lechner (Herders Theologischen Grundrisse), 5e éd. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1950; in-8°, xii-362 pp.

A côté de l'*Enchiridion* de Denzinger ou du manuel de patrologie de Rauschen-Altaner, le manuel de science liturgique, publié pour la première fois par Thalhofer en 1883, est l'un de ces manuels célèbres de l'éditeur Herder, qui tient depuis cent cinquante ans une place si considérable dans le mouvement des idées du catholicisme allemand. Mais tandis qu'il existe plusieurs manuels de patristique de valeur, le *Compendium de science liturgique* d'Eisenhofer-Lechner, héritier du manuel en deux volumes de Thalhofer-Eisenhofer, reste à peu près unique en son genre, si l'on excepte les quatre volumes, précieux, mais moins maniables, du *Manuale di Storia liturgica* de Mgr Righetti. Quiconque veut étudier la liturgie d'une façon un peu approfondie ne peut donc guère se passer de ce volume clair et commode pour y prendre une référence, y vérifier une notion liturgique élémentaire ou y chercher les premiers renseignements sur une question qu'il n'a pas encore étudiée. Le *Compendium* reste, aujourd'hui encore, indispensable à une science liturgique qu'il a contribué à dégager avec netteté de la rubricistique, de la pastorale et de la théologie sacramentaire.

Mais l'ouvrage a vieilli, il faut l'avouer, et il porte le poids de son héritage dynastique. Bien des références bibliographiques sont périmées, indiquent des ouvrages inacessibles ou sans intérêt. L'équilibre des parties est discutable (qu'on compare par exemple la place respectivement allouée aux vêtements liturgiques et au sacrement de baptême !), et la distinction entre science liturgique, d'une part, pastorale et théologie, de l'autre, est entendue d'une façon si stricte que l'étude des rites chrétiens ne se trouve éclairée par aucune problématique théologique ou pastorale. L'univers mental qui se manifeste ici est antérieur à l'école de Maria-Laach et au Mouvement liturgique. Il suffit de lire quelques pages du P. Jungmann pour sentir la différence.

Pierre-Marie Gy.

Pastorale liturgique

Divo Barsotti : *Vie mystique et Mystère liturgique*. Éd. du Cerf; 482 pp.

J'avais une crainte en ouvrant ce livre, celle d'y trouver une somme de connaissances liturgiques à l'usage du grand public, une élégante orchestration des valeurs redécouvertes par le mouvement liturgique Il n'en est rien. Ce livre est vraiment l'œuvre d'un théologien qui réfléchit sur une expérience pastorale et mystique. On le sait, ce livre est composé en partie de conférences spirituelles. Il garde le caractère vivifiant d'une parole prêchée sans avoir les défauts d'un recueil de sermons.

Divo Barsotti nous offre une théologie mystique objective, telle envisage la connexion des différents aspects du mystère chrétien. L'auteur a compris que l'expérience de l'Église était indispensable pour percevoir cette unité. Il se réfère donc à la liturgie comme *aux grands lieux* de la théologie mystique. Le théologie spirituelle, en effet, n'ajoute rien à la foi sinon une pénétration plus vive que seul le Saint-Esprit peut donner. Il a plu à ce même Esprit de faire de la liturgie, l'expression parfaite de l'expérience spirituelle de l'Église. Divo Barsotti puise là la lumière de toute son œuvre. Dans cette clarté, l'année liturgique apparaît comme un mouvement de l'âme qui nous entraîne vers la révélation parfaite du Christ.

« L'Église, qui exerce dans la liturgie le don d'une très haute contemplation qu'elle a reçue de Dieu, ne fait que tendre vers la manifestation parfaite du Christ. La vision du premier jour est la vision du dernier : l'année liturgique se termine comme elle commence, dans la vision des réalités dernières » (p. 69).

L'auteur, après avoir insisté sur l'existence d'un seul mystère qui est le Christ, s'attache à montrer, dans l'ensemble de son livre, la révélation progressive de ce mystère. Le mystère de Noël, préparé par un Avent qui n'est pas simplement une attente, s'épanouit pleinement dans le mystère intemporel de l'Épiphanie. Le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ en lequel nous entraîne la grâce de notre Baptême; mystère de l'Esprit qui s'instaure à la Pentecôte pour continuer l'enseignement promis par le Christ en chacun de nous. Divo Barsotti n'a aucune peine à rattacher la vie intérieure de chaque baptisé au mystère du Christ. Le sanctoral choisit quelques figures de saints pour nous apprendre une dévotion plus pure envers ces fils de Dieu qui tiennent leur gloire du mystère du Christ. Le livre se termine sur les mystères de gloire.

On ne peut trop conseiller la lecture d'un livre si plein de richesses. Les esprits avides de connaître les merveilles de la liturgie cherchent dans des livres plus spécialisés ce qu'ils ne peuvent leur offrir : cette contemplation supérieure du mystère de Dieu dans le Christ et de notre vie de grâce en lui. L'auteur a rassemblé ici une somme de connaissances et d'expériences (car tout, dans ce livre, ne

relève pas du raisonnement théologique) aptes à nourrir la vie intérieure des chrétiens résolus à passer dans leur prière au delà d'une vague sensibilité.

A.-M. C.

Liber Orationum ad usum Ecclesiae Argentinensis. Éd. Alsatia, Colmar, 1954; 294 pp.

Voici, présenté à ses prêtres par Mgr l'Évêque de Strasbourg, un *Liber Orationum* qui leur sera précieux. Ce livre, destiné aux bénédictions du Saint-Sacrement et aux réunions de prières, veut s'insérer, écrit S. Exc. Mgr Weber, dans la ligne « des orientations nouvelles, légitimes et approuvées par l'autorité hiérarchique », qui « se sont fait jour dans l'Église ou du moins s'y sont plus largement développées. L'emploi de la langue vulgaire, indiscutablement plus compréhensible au peuple, est devenu plus fréquent, même dans l'administration des sacrements, et cela avec toutes les autorisations du Saint-Siège. D'autre part, le mouvement liturgique s'est efforcé de donner aux dévotions populaires ou aux réunions de piété un renouveau appréciable... Une nouvelle édition de notre livre officiel de prières se devait de tenir compte de ces facteurs, tout en les maintenant dans une ligne raisonnable. »

Le recueil comprend trois parties : latin, français, allemand. La partie latine reproduit le formulaire traditionnel de tous nos livres de prières diocésains. Les parties française et allemande sont très proches l'une de l'autre : c'est pourquoi nous ne parlerons que de la première.

Le *Liber Orationum* brise ici avec les routines et fait du neuf (dans la ligne de la plus authentique tradition) : à côté d'un choix d'oraisons et de litanies, il fournit de nombreux éléments destinés à renouveler le prône et les « dévotions publiques » : traduction des principales oraisons du cycle liturgique, suggestion de prières de forme litanique, d'invocations (pour lesquelles une formule chantée est prévue), choix de textes scripturaires permettant de redonner sa place à la Parole de Dieu dans les offices du soir. Le tout est présenté avec quelques notes d'utilisation très judicieuses. De même on aimera à trouver dans le volume un cérémonial de renouvellement des engagements baptismaux qui est une excellente mise en œuvre des orientations données par le *Directoire de la Pastorale des sacrements*.

Sans doute pourrait-on faire des critiques de détail : la formule « C'est pourquoi nous vous prions, Seigneur », utilisée pour introduire la réponse des fidèles, est un peu lourde; le texte du Chemin de Croix est faible; les formules qui précisent l'*Ave Maria* de chaque mystère du Rosaire passent difficilement de l'allemand en français; les Litanies des saints risquent de passer inaperçues dans le sanctoral (en fait elles sont beaucoup plus qu'une *prière aux saints*); les mélodies pour le chant litanique représentent un stade d'élaboration qui, depuis, a été dépassé. Un autre point prête peut-être à la critique : le choix des oraisons (et donc des dévotions suggérées), dans le domaine du culte des saints en particulier, ne rejoint pas pleinement la hiérar-

chie que propose la liturgie de l'Église (mais s'explique sans doute par des traditions locales, qui n'évolueront que lentement). Tout cela est secondaire, et s'améliorera sans doute dans des éditions ultérieures.

On se réjouira de la place donnée aux prières pour les besoins de l'Église; la rédaction des invocations est très heureuse, les traductions bien adaptées, et le choix des textes bibliques excellent. Il constitue une mine précieuse pour tous ceux qui désirent donner à leurs fidèles la Parole de Dieu dans le cadre qui lui est normal : la célébration par l'Église du mystère du Christ dans le déroulement de l'année liturgique. C'est là un des fruits du très beau travail accompli dans ce domaine par le clergé alsacien.

J.-M. Hum.

Messantiphonar : *Die Psalmen und Antiphonen des Römischen Messbuches für gemeinschaftliche deutsche Messfeiern.* Freiburg, Herder, 1953; 640 pp.

Depuis plusieurs années déjà les bénédictins de Beuron nous avaient promis et annoncé cet ouvrage du plus grand intérêt. Il vient de paraître comme supplément du missel de Schott. « Antiphonaire » ou recueil spécial de toutes les antiennes du missel, il contient donc (en allemand seulement) l'ensemble des pièces du *Graduale Romanum.* Mais, au lieu de les transcrire simplement, il les dispose, d'une manière pratique, en vue du chant ou de la psalmodie antiphonée. La traduction d'abord, par son rythme et ses signes rythmiques, est adaptée à une telle utilisation. Les antiennes et les versets sont ensuite soigneusement répartis entre les divers groupes des participants : lecteurs, chantres, foule. Mais la véritable originalité de l'ouvrage, c'est qu'il introduit, dans le corps même des formulaires du missel, les psaumes et les cantiques qui, traditionnellement, se rattachent aux diverses antiennes de la messe romaine. Graduel, alléluia et offertoire, accompagnés de leurs versets respectifs, sont inscrits entièrement au propre du jour et pourvus de signes qui facilitent la psalmodie alternée. Quant à l'introït et à la communion (chants qui réclament des possibilités plus variées), on en indique simplement l'antienne propre, et pour le psaume (ou le cantique éventuel) on renvoie au psautier liturgique qui se trouve à la fin du volume (pp. 455-622). L'ordinaire de la messe est donné en allemand et en latin pour toutes les parties responsoriées ou chantées.

Cet antiphonaire, qui répond à une urgente nécessité pratique, ne veut être qu'un premier essai. Mais c'est un essai dont les perfections sont indéniables. Tous ceux qui ont tenté des expériences du même genre doivent convenir que les auteurs (moines de Beuron et de Maria-Laach) ont été guidés par un sens profond des choses liturgiques et pastorales et qu'ils ont réalisé un excellent manuel pratique. C'est une œuvre de maître, qui se caractérise d'abord par sa simplicité et sa clarté, puis par le respect des textes sacrés et par le souci constant d'une liturgie qui soit digne du mystère qu'elle célèbre, et opérante dans toutes ses dimensions.

On aurait cependant aimé que le psautier fût inséré intégralement (puisqu'il y a déjà cent trente-quatre psaumes !). Dans le *Nachwort* (qui précise les diverses possibilités offertes à la célébration), on aurait souhaité un peu plus de rigueur liturgique et moins de bienveillance à l'égard de certaines pratiques douteuses. Mais, dans leur traduction, les auteurs ont fort heureusement mis à la base un principe liturgique, trop souvent ignoré ou négligé, qui veut que les antiennes du missel réclament une intelligence propre. Elles ne doivent pas être traduites indistinctement ou suivant les textes de la Bible auxquels elles ont été empruntées. Naturellement, il en va autrement du psautier. Mais ici nous remarquons surtout que les auteurs n'ont pas cru pouvoir maintenir partout la traduction allemande plus ou moins officielle (Romano Guardini, *Deutscher Psalter*). Ils n'en ont gardé que vingt-six psaumes. Leur traduction alors suit de très près le *Psalterium Pianum* et s'efforce de se rattacher fidèlement à la tradition biblique. Cependant, tout en respectant la lettre de la Bible, n'aurait-on pas pu, çà et là, choisir des expressions plus proches de l'intelligence chrétienne des psaumes ? Mais ceci supposerait peut-être une étape de la renaissance liturgique à laquelle nous ne sommes pas encore parvenus.

Pour souligner encore toute l'importance pratique de cette œuvre, il convient de noter que la traduction réalisée ici va être uniformément adoptée (si elle ne l'est pas déjà) par tous les grands missels que l'Allemagne et l'Autriche mettent à l'usage des fidèles. Mais encore au delà des pays de langue allemande, cet *antiphonarium* rendra des services précieux, ne serait-ce que pour guider dans leurs initiatives pratiques ceux qui se préoccupent de redonner au chant de la messe une nouvelle vie.

J. Hild, O. S. B.

Charles Becker : *La Nuit pascale*, avec une introduction du R. P. J.-A. Jungmann. Traduction du R. P. Benoît Lavaud. Desclée de Brouwer, 1954; 208 pp.

Les nombreuses publications des textes liturgiques de la Nuit pascale avec traduction ont permis d'associer les fidèles aux premières célébrations. Mais un effort soutenu d'initiation est indispensable pour ouvrir au peuple chrétien toutes les richesses du mystère pascal, effort qui justifie un genre de publications plus détaillées, soit pour instruire les fidèles, soit pour aider les pasteurs soucieux de cette initiation, tel que le réalise ce petit volume bien présenté, paru chez Herder et dont la traduction française nous est donnée par le R. P. Lavaud chez Desclée de Brouwer. Le professeur J.-A. Jungmann, S.J., l'a doté d'une excellente introduction qui retrace la genèse historique de la célébration pascale et dégage les multiples aspects du mystère pascal. Suit le texte intégral latin et français de la Nuit pascale selon la dernière édition de l'*Ordo Sabbati Sancti*. Puis sept chapitres sont consacrés aux thèmes majeurs de la célébration : mystagogie riche et variée qui déploie les dimensions et la plénitude du mystère pascal pour les rendre accessibles à la mentalité

de l'homme d'aujourd'hui. Seule malheureusement l'édition allemande donne en supplément vingt-sept illustrations, choisies dans l'iconographie et l'art chrétiens du V^e^ au XIII^e^ siècle et commentées; elles témoignent de la grande tradition que nous fait rejoindre la Nuit pascale restaurée.

CH. RAUCH.

B. DE CHABANNES, O.S.B. : *La Passion du Christ mise en dialogues selon les quatre Évangiles*. Éd. de l'Abbaye d'En-Calcat, 1953; 98 pp.

Dom de Chabannes fournit dans ce petit livret un découpage du texte évangélique de la Passion qui permet une réalisation plus dramatique que la simple déclamation, mais beaucoup plus hiératique que les « Mystères » habituels. Beaucoup de paroisses seront heureuses d'utiliser ce texte qui peut donner lieu à une très belle évocation dans l'Église.

Mgr VILLEPELET : *La Veillée pascale*, cinq conférences. Paris, 1954; 120 pp. (Coll. « Présence du catholicisme »).

Mgr l'évêque de Nantes publie les cinq conférences par lesquelles, en 1953, il a préparé les fidèles de sa cathédrale à célébrer la Nuit pascale. Son exposé, très clair et très complet, se réfère aux meilleurs auteurs et met en œuvre de nombreux textes bibliques.

JEAN LALOUX : *La Nuit de Pâques*. Préparation pastorale en dix sermons et commentaires avec sermon de Pâques, nouv. édition remaniée et augmentée. Paris, Éd. du Levain, 1953; 110 pp. (Liturgie et Tradition).

En recensant favorablement la première édition de cet ouvrage (*La Maison-Dieu*, n° 33) nous avions souhaité que le schéma de sermon pour le vendredi saint fût plus étoffé et demandé un modèle pour le sermon de Pâques. La réalisation de ces souhaits achèvent de rendre cet essai pastoral parfaitement au point.

R.

RAPHAËL SINEUX, O. P. : *Initiation à la Théologie de saint Thomas d'Aquin*, lettre-préface de S. Em. le Cardinal FELTIN. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1953; 866 pp.

On ne sait comment justifier ce titre alléchant : il n'y a pas ici d'*initiation*, mais un résumé clair et complet de l'enseignement courant. On ne peut parler de *Théologie de saint Thomas* (celui-ci n'est jamais cité, et le livre ne contient aucune référence) quand il s'agit de développements dans lesquels il est impossible de discerner la doctrine personnelle du Docteur commun : car ce titre ne signifie pas qu'on peut mettre sous son nom tout ce qui traîne depuis trois siècles dans les manuels.

A.-M. R.

And. V. Seumois, O.M.I. : *La Papauté et les missions au cours des premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes.* Église vivante, Paris, 1953; 224 pp.

Le titre doit être éclairé par le sous-titre, car l'auteur s'essaie avant tout à dégager les lignes maîtresses d'une méthodologie missionnaire à la lumière « des sources chrétiennes relatives au comportement missionnaire, doctrinal et pratique de la papauté antique » (p. 11). Les documents ne sont pas très nombreux; aussi l'étude est-elle centrée sur deux grandes figures : saint Pierre, tel que nous le font connaître les Actes et la *Prima Petri*; saint Grégoire, dont la correspondance reste si riche d'enseignements et si révélatrice de sa personne. On sait avec quel réalisme, quel sens apostolique, quelle largeur de vues, saint Grégoire mena de loin par ses lettres la mission du moine Augustin en Angleterre : que dans « la nouvelle Église des Angles », on n'hésite pas à s'adapter, car « la diversité des coutumes ne nuit en rien à la sainte Église pourvu qu'il y ait unité dans la foi »; que le missionnaire ne soit pas un impatient : « Il n'y a pas de doute qu'il est impossible à un peuple rude de renier tout en même temps, celui qui veut gravir les sommets ne peut monter que pas à pas et non par sauts. »

Une telle étude offre « un intérêt très réel pour la conduite de la mission à notre époque » (p. 127), en fondant ce que l'auteur appelle « l'adaptation missionnaire structurelle », adaptation qui doit se développer sur trois plans, ceux du droit ecclésiastique, de la liturgie et des valeurs indigènes. Le chapitre consacré à l'adaptation liturgique (pp. 145-172) nous apporte une somme de références à la législation liturgique qu'on trouverait difficilement ailleurs. Notons en particulier les décrets des papes autorisant au XVIII^e^ siècle — donc postérieurement au Concile de Trente — la traduction du Missel romain en diverses langues : Paul V en chinois (1615), Urbain VIII en arabe (1624), en géorgien et en arménien (1631). Ces autorisations permettaient aux missionnaires de suivre la grande tradition médiévale, celle des saints Cyrille et Méthode célébrant en langue slave et de Jean de Montecorvino en mongol. On a l'impression que c'est la malheureuse querelle des rites chinois qui arrêta pour deux siècles l'effort missionnaire d'adaptation liturgique. Il a fallu attendre 1949 pour voir un décret du Saint-Office autorisant l'emploi de la langue chinoise littéraire dans la célébration de la messe, « à l'exception du canon qui devra être récité en latin » (p. 171). Ce décret, encore peu connu en France, marque une date dans l'histoire contemporaine des missions.

Ce qu'une rapide analyse ne saurait faire deviner c'est la fougue avec laquelle le R. P. Seumois oppose l'antique méthode missionnaire de la Papauté à l' « impérialisme » stigmatisé par le cardinal Costantini et condamné par les derniers papes : il ne s'agit pas de « transplanter l'Église méditerranéenne », mais « d'implanter l'Église universelle » (p. 190).

P. J.

JOSEPH SAMSON : *La Polyphonie sacrée en France, des origines à nos jours*. Éditions musicales de la Schola Cantorum et de la Procure générale de musique, Paris, 1953.

Le *Grand Prix de Littérature musicale*, organisé par le *Journal musical français*, qui a honoré l'auteur de ce petit livre, attirera sur lui, à juste titre, l'attention des amis de la musique, de l'art, de la liturgie, de la culture. Il était difficile de dire mieux en si peu de pages.

Le premier mérite de cette étude au sujet précis est d'embrasser avec une égale attention tous les âges de la polyphonie sacrée depuis ses origines, trop méconnues encore, jusqu'aux auteurs vivants. Chaque époque est traitée avec une égale intelligence. Sans doute les périodes du Moyen-Age et de la Renaissance sont-elles étudiées avec un soin et une compétence particuliers, mais qui reprocherait à un maître de chapelle de cathédrale de s'attacher avec plus d'amour aux formes de l'art musical qui répondent plus parfaitement aux exigences de la liturgie. On regrette seulement que chaque chapitre dut être si rapide.

D'ailleurs la valeur de cette histoire réside peut-être moins dans la nomenclature, nécessairement incomplète, de noms et de chefs-d'œuvre illustres ou oubliés, que dans les réflexions dont ils sont l'occasion. Ces réflexions naissent à propos de tout ce qui touche à l'art choral sacré : analyse du langage musical et son évolution, esthétique religieuse, qualités vocales, convenance liturgique. Elles manifestent à la fois une connaissance personnelle et approfondie des documents et l'expérience d'une main experte à modeler la pâte sonore et chorale.

Regrettons seulement qu'un index onomastique ne vienne pas faciliter l'usage d'un volume qui pourrait être aussi bien le manuel des étudiants que le vade-mecum des amateurs de la polyphonie sacrée française.

J. GELINEAU.

CLAUDE ROZIER : *Quelqu'un*. Éditions du Chalet, 77 pp., bois originaux de Vincent Gonzales.

Sans doute celle que l'on croit connaître, mais que sans cesse redécouvrir il faut...

Sous ce titre énigmatique, sous une présentation non moins inattendue, cette élégante plaquette est à la gloire de la Vierge. Non point traité d'histoire, mais évocation historique, sous forme politique et allusive, en brèves laisses de vers libres, de ce que fut pour chaque âge chrétien la découverte de Marie. Chacune de ces respirations du temps est coupée soit d'un bois, aux lignes rares, soit d'une poésie (Claude Rozier, Pierre Vignal, Charles Sureau, Joseph Folliet, François Queury), soit d'un chant à la mélancolie originale.

Livre de prière et de méditation. Recueil de textes suggestifs. Ensemble de douze chants à la Vierge dont nous retenons surtout

« Vierge sainte et pure », « Joie immense au ciel », « O Mère en ces heures » qui renouvelleront heureusement un répertoire souvent aussi usé qu'abondant.

J. G.

Chants de la Liturgie byzantine, mélodies slaves, textes français. Éd. de Chevetogne, s. d.; 32 pp.

Dom Marc Faret, moine de Chevetogne, a adapté au texte français de la liturgie byzantine les mélodies slaves. Le fond de la liturgie est dû à Rojdestvensky et la psalmodie à Lvoff. « Obligée de sacrifier de multiples impondérables où s'exprime l'âme d'un peuple, la transposition dans notre langue conserve cependant intacte toute la majesté et la valeur religieuse d'une musique liturgique » (Dom Forest).

P. J.

Session liturgique pour les professeurs

Louvain, Abbaye du Mont-César

(18-24 juillet 1955)

Cette session, organisée par le comité des études de la Compagnie de Saint-Sulpice en liaison avec l'abbaye du Mont-César et le C.P.L., est destinée :

— aux professeurs de liturgie désireux d'acquérir une compétence semblable à celle qui est assurée aux professeurs d'Écriture sainte ou de Droit canonique, par exemple;

— aux professeurs plus anciens qui veulent se tenir au courant des progrès des recherches liturgiques;

— à tous ceux qui désirent une formation supérieure en ce domaine.

En 1954, les cours abordaient les problèmes liturgiques les plus divers. A partir de 1955, ils s'organiseront selon un cycle régulier de trois ou quatre ans, correspondant approximativement au cycle des séminaires. Les cours de 1955 porteront sur *le Rituel* (de préférence sur les questions qu'un professeur de séminaire est moins bien équipé pour étudier par lui-même). Les cours seront assurés par Dom Capelle, Dom Botte, M. le chanoine Martimort, M. Chavasse, le R. P. Gy et M. Jounel.

Le programme et les renseignements pratiques seront publiés dans le prochain numéro de *La Maison-Dieu*.

LIVRES REÇUS

Bénédictins de Paris (RR. PP.) : *Vies des saints et des bienheureux* selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes. Paris, Letouzey et Ané, 1954; vol. XI.

La bonne nouvelle. Plan et texte de Girard Reydet. Paris, Bonne Presse, 1954; 166 pp.

Bouin (Paul) : *Les martyrs de l'Ouganda,* ill. de Bernard Baray. Paris, Éd. Fleurus, imp. 1954; 46 pp. (Coll. « Belles histoires et belles vies », 21).

Bouyer (Louis) : *Du protestantisme à l'Église.* Paris, Éd. du Cerf, 1954; 264 pp. (Unam sanctam, 27).

Dumont (C.-J.) : *Les voies de l'unité chrétienne.* Doctrine et spiritualité. Paris, Éd. du Cerf, 1954; 234 pp. (Unam sanctam, 26).

Duret (D.) : *Architecture religieuse.* Paris, Letouzey et Ané, 1950; 260 pp.

Garrone (S. Exc. Mgr) : *La morale du Credo.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954; 80 pp.

Grelot (P.) : *Introduction aux Livres saints.* Paris, Eugène Belin, 1954; 236 pp. (Notre foi et notre vie).

Hildebrand (Dr. Dietrich von) : *Liturgie und persönlichkeit.* 2e Auflage, Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1934; 200 pp.

L'Immaculée Conception. VIIe Congrès marial national, Lyon, 1954; 443 pp.

Jungmann (J. A.) : *Das Eucharistie Hochgebet.* Grundgedanken des Canon Missae. Würzburg, Werkbund-Verlag, 1954; 84 pp. (Rothenfelser Reihe, 1).

Jungmann (J. A.) : *Missarum sollemnia.* Explication génétique de la messe romaine, t. III. Paris, Aubier, 1954; 468 pp. (Théologie, 21).

Kahlfeld (Heinrich) : *Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium.* Würzburg, Werkbund-Verlag, 1954; 84 pp. (Rothenfelser Reihe, 1).

Kunkel (Dr H.) : *La Messe en images.* Abbaye du Mont-César, Louvain, 1955; 135 pp.

Livre d'heures français composé par les moines d'En-Calcat; trad. des psaumes et des textes bibliques par Mgr Garrone. Dourgne, Tarn, Éd. d'En-Calcat, 1954; 1440 pp.

Maine (Marie-Colette) : *Sainte Odile,* ill. de Manon Iessel. Paris, Éd. Fleurus, 1954; 48 pp. (Coll. « Belles histoires et belles vies », 22).

Munster (Ludwig) : *Hochzeit des Lammes.* Die Christusmystik der Jungfrauenweihe. Düsseldorf, Parmos-Verlag, 1955; 165 pp.

Oremos com a Igreja. Pequeno devocionario Liturgico extraido « Orate Fratres ». 2e ediçao. Oraçoes-Missa-Canticos, par Conedo Antonio Gonçalves. Lisbonne, Ediçoes A.C.P., 1954; 96 pp.

Plan de prédications. Sur l'ensemble de la doctrine chrétienne, dans le cadre de l'année liturgique, pour une période de quatre ans. Toulouse, archevêché, 1952; 138 pp.

Le Prêtre, ministre de la Parole. Congrès national des Œuvres, Montpellier, 1954; 320 pp.

Seigneur, apprenez-nous à prier. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur, par R. Poelman, Th. Ghesquière, R. P. Hamman, R. Waelkens, B. de Gérardon. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1954; 216 pp. (Cahiers de la Roseraie, III).

Subtil (J.) : *Midi et soir devant le Christ.* Guide spirituel pour l'examen particulier. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954; 66 pp.

Veuillot (Mgr P.) : *Notre Sacerdoce.* Paris, 1954; 2 vol., 348 et 432 pp.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 2-1955.